

# **Základní koncepty judaismu: Provizorní skriptum**

Pavel Sládek

FF UK  
2020

Přítomný text vychází z mé *Malé encyklopedie rabínského judaismu* (Praha: Libri, 2008). Hesla jsou zde uspořádána nikoli alfabetycky, ale tematicky. Některá hesla byla zcela vypuštěna, jiná více či méně zkrácena. Z charakteru původní publikace nutně vyplývá, že výsledek není souvislým textem. Materiál nemohl projít úpravami ani kontrolami a zachovává si tedy nepřesnosti i chyby, plynoucí jak z tehdejších (ne)znaností autora, tak z absence lektorských posudků, které pro popularizující publikaci na spíše středoškolské úrovni nemohly být z časových důvodů provedeny. Narozdíl od kurzu *Základní koncepty judaismu*, který si stanovil hned ve svém počátku jako jeden z cílů ukázat judaismus nejen jako historický fenomén, ale také jako živé náboženství, *Malá encyklopedie rabínského judaismu* byla chronologicky omezena nástupem modernity. Materiál k 19.–21. století proto chybí a výklad se z téhož důvodu odehrává v minulém čase. Autor by v blízké budoucnosti rád předložil poctivou vysokoškolskou učebnici, poskytující na pramenech založené systematické pojednání tématu. Přítomný materiál je tedy jen velmi provizorní náhražkou, který má za cíl alespoň částečně nahradit běžnou výuku, k níž nemohlo dojít.

Pavel Sládek, duben 2020

# Obsah

Mapa témat.....	4
Úvod.....	5
I. Pohled zvenčí.....	13
II. Teologie, kosmologie, antropologie a další základní představy .....	23
III. Halacha .....	43
IV. Tradice a kultura .....	51
V. Písemnictví a vzdělanost .....	69
VI. Synagoga, modlitba a liturgie .....	88
VII. Rodina a přechodové rituály.....	105
VII.1 Narození a vstup do židovské společnosti .....	105
VII.2 Rituály vzdělání.....	110
VII.3 Svatba, manželství a rozvod .....	111
VII.4 Smrt a pohřeb.....	116
VIII. Svátky.....	123
VIII.1 Svátek.....	123
VIII.2 Šabat.....	125
VIII.3 Roš chodeš .....	128
VIII.4 Pesach.....	129
VIII.5 Šavuot.....	134
VIII.6 Sukot .....	135
VIII.7 Simchat Tora .....	137
VIII.8 Vysoké svátky .....	138
VIII.9 Lag ba-omer .....	142
VIII.10 Tiš'a be-av.....	143
VIII.11 Chanuka.....	143
VIII.12 Purim .....	145
IX. Mystika, magie a lidové představy .....	147
Zkratky a bibliografie.....	161

# Mapa témat

- I. Pohled zvenčí:** Rabínský judaismus – karaité – chasidej Aškenaz – chasidismus – mitnagdim – kehila – ghetto – kalendář – krevní pověra – materiální kultura – Žid – Izrael – Nežidé
- II. Teologie, kosmologie, antropologie a další základní představy:** Bůh – Třináct článků víry – Tóra – micva – hřích – bohabojnost – pud k zlému – pokání – mučednická smrt – duše – čas – exil – eschatologie – mesiáš – posmrtný život – ráj – zásvěcí – zmrtvýchvstání – stěhování duší
- III. Halacha:** Halacha – posek – bejt din – eruv – exkomunikace – chování Nežidů – kašrut – mechica – minhag noachidská příkázání – pikuach nefesh – šaatnez – šmita – tohora
- IV. Tradice a kultura:** Alija – am ha-arec – andělé – Aškenázové – baal ha-bajit – bikur cholim – caar baalej chajim – cadik – cdaka – converso – Davidova hvězda – divinace – dónme – geniza – gmilut chasadim – hachnasat orchim – chasid – Jeruzalém – kohen – levi – menora – mezuzá – mikve – mizrach – netilat jadajim – pokrytí hlavy – púst – rabín – smicha – Sanhedrin – Sefardové – šchita
- V. Písemnictví a vzdělanost:** Studium – hebrejščina – aramejščina – jidiš – ladino – písemný systém – gematrie – sefer – Bible – targúm – Mišna – Tosefta – Talmud – agada – midraš – pijut – cheder – ješiva – tosafot – pilpul – responza – bejt ha-midraš
- VI. Synagoga, modlitba a liturgie:** Chrám – synagoga – ženská loď – věčné světlo – aron ha-kodeš – svitek Tóry – gabaj – šamaš – modlitba – sidur – machzor – šliach cibur – minjan – talit – tfilin – šachrit – mincha – maariv – musaf – Alejnu – Amida – Aseret ha-dibrot – birkat kohanim – El male rachamim – haftara – Hazkarat nešamot – Kabalat Šabat – kiduš – Lecha dodi – požehnání – Šma – Viduj – zmirot
- VII. Rodina a přechodové rituály**
- VII.1 Narození a vstup do židovské společnosti:** Narození – obřízka – Elijášovo křeslo – jméno – vykoupení prvorozeného – mamzer – přistoupení k judaismu
- VII.2 Rituály vzdělání:** Uvedení k Tóře – bar micva – sijum
- VII.3 Svatba, manželství, rozvod:** Svatba – ktuba – aguna – levirátní sňatek – rituálně nečistá žena – rozvod
- VII.4 Smrt a pohřeb:** Pohřeb – kitl – hesped – hřbitov – truchlení – avel – jarcajt – kadiš – chevra kadiša
- VIII. Svátky**
- VIII.1 Svátek:** Svátek – druhý den svátku – polosvátek – havdala
- VIII.2 Šabat:** Šabat – chala
- VIII.3 Roš chodeš:** Roš chodeš
- VIII.4 Pesach:** Poutní svátky – Pesach – maces – afikoman – Hagada šel Pesach – Ha lachma anja – Adir hu – Echad mi-jodea – Chad gadja
- VIII.5 Šavuot:** Šavuot – omer
- VIII.6 Sukot:** Sukot – etrog – šmini aceret
- VIII.7 Simchat Tora:** Simchat Tora
- VIII.8 Vysoké svátky:** Vysoké svátky – Roš ha-šana – hatarat nedarim – šofar – Jom kipur – Kol nidrej
- VIII.9 Lag ba-omer:** Lag ba-omer
- VIII.10 Tiš'á be-av:** Tiš'á be-av
- VIII.11 Chanuka:** Chanuka – chanukija
- VIII.12 Purim:** Purim – Megila
- IX. Mystika, magie, lidové představy:** Mystika – maase merkava – kabala – magie – amulet – ejn ha-ra – démoni – Lilit – golem

## Úvod

*Judaismus podvojně Tóry – formativní období – gaonské období – vznik nových center v západní Evropě – vznik židovského osídlení a právní uspořádání ve střední Evropě – spiritualita „dlouhého 16. století – rozpad předmoderních struktur*

**Judaismus podvojně Tóry:** Rabínský judaismus, který je předmětem tohoto skripta, je často nazýván „náboženstvím knihy“. Přestože se skutečně jedná o náboženský systém, vztahující se k posvátnému textu, není uvedený přídomek zcela přesný. Pilíře, na nichž je rabínský judaismus založen, jsou totiž tři. Prvním z nich je skutečně posvátný text – Tóra, tedy *Pět knih Mojžíšových*, jak je nalezneme na počátku každé *Bible*. Tóra v tomto užším smyslu je však podle rabínského učení pouze částí obsahu zjevení na Sinaji, jež je klíčovým okamžikem setkání lidu Izraele s Bohem, a tedy vlomem posvátna do tohoto světa. Podle rabínského učení převzal Mojžíš od Boha Tóru – Učení ve dvou podobách. Jednak nám známý starozákonní text, tzv. psanou Tóru. Další část učení obdržel Mojžíš v ústní podobě jako tzv. ústní Tóru. Ta je vedle psané Tóry druhým pilířem rabínského judaismu, který proto můžeme také nazývat judaismem dvojí Tóry. Podle představitelů rabínského hnutí byl materiál ústní Tóry přenášen ve své ústní podobě nepřetržitým řetězcem tradentů, dokud nebyla jeho část zapsána. Nejdůležitějším textem, představujícím materiál ústní Tóry, je *Babylónský talmud*. Ten je pro rabínský judaismus druhým nejposvátnějším textem. Třetím, stejně důležitým pilířem rabínského judaismu, jsou rabínští učenci sami. Oni jsou nositeli tradice ústní Tóry, a tedy posvátnými osobami, jejichž náboženská autorita se odvíjí z přítomnosti v řetězci tradentů učení, jež poukazuje zpět až k událostem zjevení na Sinaji. Proto právem hovoříme o rabínském judaismu.

V této souvislosti si musíme uvědomit, že označení rabínský judaismus (popř. judaismus dvojí Tóry) nelze chápat jen jako pokus o bližší popsání jedné z fází nějakého (hypotetického) „judaismu“ ve smyslu jediného, harmonicky a lineárně se vyvíjejícího náboženského systému. Jak z diachronního tak ze synchronního pohledu jsme konfrontováni nikoli s jedním, ale s mnoha judaismy. Předexilní a poexilní chrámový judaismus, později judaismy Římany helenizované Judeje – hnutí saduceů, farizeů nebo kumránského společenství, ještě později různé skupiny pohybující se na pomezí křesťanství, ale také třeba samaritáni nebo karaité – to je jen neúplný výčet variant různých judaismů, ať už rabínský judaismus předchází nebo se s ním časově překrývají. Oproti tomu rabínské hnutí – především na základě mýtu dvojí Tóry – předestírá vizi nepřetržité kontinuity, již je ovšem nutné nahlížet coby rovina sebeporozumění. Obraz vlastní prehistorie, jak jej prostřednictvím zpětné projekce a nespočetných anachronismů konstruují rabínští učenci, musí být pochopitelně součástí předmětu našeho studia. Na druhou stranu nesmíme dopustit, aby se nám rovina sebeporozumění jednoho náboženského systému (rabínský judaismus) stala platformou, z níž budeme hodnotit jeho příbuzné, ale často zásadně odlišné varianty.

**Formativní období:** Formativním obdobím rabínského judaismu označujeme zhruba prvních pět století jeho vývoje od vzniku organizovaného rabínského hnutí někdy na konci 1. století n.

1. až do redakce *Babylónského talmudu* (nejpozději konec 6. století). V tomto období vznikají veškeré klíčové myšlenkové struktury rabínské teologie, na jejichž základě se vyvíjí rabínský judaismus následujícího ga'onského období i středověku.

Z historického hlediska je vznik rabínskému judaismu poněkud paradoxně umožněn národní katastrofou – zničením Jeruzalémského chrámu Římany roku 70. Výsledkem je okamžitý zánik chrámové bohoslužby založené na obětech a s jejím ukončením mizí i kněžská vrstva, která uvolňuje místo novým elitám – rabínským učencům. Nejpozději od 90. let 1. století lze předpokládat existenci organizovaného rabínského hnutí. Přelomovou událostí v nahlížení vlastní dějinnosti však zřejmě nebylo zničení Chrámu, ale teprve pád Bar Kochbova povstání roku 135. Teprve v tomto okamžiku židovská společnost pochopila, že chrámový judaismus nebude v dohledné době obnoven (do tohoto okamžiku bylo nejspíše obnovení prvního Chrámu vnímáno jako paradigmatická událost). V následujících několika stoletích až do redakce *Babylónského talmudu* jsou nejvýznamnější centra rabínského učení umístěna v zemi Izraele a od 3. století v Babylónii, jež nejpozději od 5. století získává primát. Politicky je po celé období židovská komunita menšinou, nacházející se pod střídajícími se nadvládami, jež nejčastěji přiznávají Židům různou míru vnitřní autonomie, jejíž rozsah je dnes téměř nemožné stanovit. Skutečná náplň pravomocí nasiho, sídlícího v zemi Izraele, nemůže být určena ani přibližně. Na druhou stranu je však jisté, že židovské obyvatelstvo země Izraele si poměrně dlouho udrželo svůj zemědělský charakter a v některých oblastech až do 4. století i hebrejský jazyk, který je pouze postupně vytlačován aramejštinou.

Studium formativního období klade před badatele specifické problémy, jež při absenci kritického pohledu a příslušné metodologie příliš často vyústí v hrubá zkusnění. Nejčastějším omylem, jenž stále přežívá zejména v konfesionálně a národně motivovaných badatelských aktivitách, je nepochopení charakteru pramenů, z nichž naše studium formativního období vychází. Po celé toto období požívá židovská komunita, žijící především v zemi Izraele a v Babylónii (konvenční označení pro území dnešního Iráku), pouze omezené suverenity. Na základě nežidovských pramenů jsme schopni velmi zhruba rekonstruovat hlavní linie politického uspořádání mezi židovskou komunitou a různými vládami.

Na druhou stranu v poznání vnitřního života židovské menšiny, a to v jeho náboženském, sociálním i politickém aspektu, jsme výhradně odkázáni na prameny nábožensko-literární povahy, reprezentující oficiální stanoviska právě rabínského hnutí, z nichž vycházejí. Ve výsledné podobě se jedná o poměrně kompaktní skupinu textů, z nichž některé jsou poměrně rozsáhlé a obsahují bezpočet odkazů ke každodennímu životu v zemi Izraele i v Babylónii. Charakter těchto textů však nedovoluje jejich přímé použití jako historických pramenů k rekonstrukci skutečného obrazu židovské společnosti formativního období, a to z následujících důvodů: Veškeré texty jsou výsledkem anonymních redakcí (veškerá připsání jsou zcela konvenční a neověřitelná). U všech textů jsme schopni stanovit pouze relativní, nikoli absolutní datace. Můžeme tedy například s jistotou říci, že *Mišna* předchází *Babylónskému talmudu*, ani u jednoho z textů však nejsme schopni určit, kdy vznikl.

Aplikace metod literární teorie prokázala u všech dochovaných textů formativního období vědomé a plánovité redakční aktivity, jež ovšem současně nevyklučují dlouhý a komplikovaný vývoj jednotlivých částí textů. Navíc nejstarší rukopisné verze jsou o staletí mladší než předpokládaná období vzniku našich textů. Můžeme pouze spekulovat o tom, nakolik byly texty během svého přenosu v jednotlivostech pozměněny.

**Gaonské období:** Od 7. století se ocitla většina židovského obyvatelstva ve sféře vlivu rychle expandujícího islámu. Centrem rabínské autority je nejprve země Izraele, postupně zcela zastíněná Babylónií. Spolu s průnikem islámu do Maghribu a dnešního Španělska získávají na významu i místní židovské obce. Muslimové přiznávají židovské obci omezenou vnitřní autonomii. Jejím představitelem je v Babylónii sídlící exilarcha (*roš ha-gola* = dosl. hlava exilu). Náboženská autorita je však v rukou představených dvou akademií, sídlících původně v Suře a Pumbeditě, jež se však na počátku 9. století přestěhovaly do Bagdádu. Představené akademií, nesoucí titul *ga'on* (plurál *ge'onim*), jmenoval exilarcha. Od počátku 10. století se však mezi úřadem exilarchy a *ga'onátem* množí rozpory. *Ga'onim* se snaží postupně uzurpovat také politickou moc. Současně pokračuje boj o nadvládu mezi centry v zemi Izraele a Babylónií. Klíčovou postavou je v obou ohledech Sa'adja ben Josef, zvaný Sa'adja Ga'on (882–942). Narodil se v Egyptě, studoval v zemi Izraele a po roce 922 se přestěhoval právě do Babylónie.

Od počátku 11. století však význam severoafrických a především „španělských“ obcí roste natolik, že se ze závislosti na autoritě *ga'onátu* vymaňují. Smrtí *ga'ona* Haj ben Šriry (asi 1038) *ga'onské* období končí, přestože později došlo k několika pokusům o obnovení *ga'onátu*, a to dokonce i v zemi Izraele.

Pro vývoj židovského myšlení je *ga'onské* období důležité hned z několika důvodů. Představuje most mezi formativním obdobím a celým následným vývojem rabínskému judaismu ve středověké Evropě. To je zřetelné především ve sféře normativity a liturgie. Právě v *ga'onském* období je materiál formativního období uchopen takovým způsobem, že se může stát východiskem pro stanovování konkrétních norem. Responzum zvané *Igeret Šrira Ga'on* (*Dopis ga'ona Šriry* z roku 987) předkládá celostní pohled na dějiny formativního období s důrazem na stanovení míry autoritativnosti jednotlivých textů. *Seder tanaim ve-amoraim* (*Pořádek tanaitů a amoraitů*) představuje zásadní krok k praktickému stanovování náboženskoprávních norem na základě alternativních soudů *Mišny* a diskuzí *Babylónského talmudu*.

V *ga'onském* období také dochází k první fixaci komplexu liturgie (*Sidur rav Amram Ga'on*, *Sidur Sa'adji Ga'ona*). Navíc zejména v díle Sa'adji Ga'ona dochází pod vlivem okolní arabské kultury k vědomé integraci filozofie (*Sefer emunot ve-de'ot* = *Kniha věr a názorů*), jež bude i později ve středověku vedle kabaly nejvýznamnější metahalachickou disciplínou. Současně se již v Sa'adjově době probouzí (rovněž pod vlivem arabského okolí) zájem o hebrejský jazyk a studium jeho gramatiky (např. Sa'adjův poetický slovník *Egron*). Sa'adja Ga'on se také aktivně zapojil do polemiky s karaismem, variantou judaistického náboženství, uznávající pouze autoritu *Písma* (*Mikra*) a odmítající ideu ústní Tóry, tzn. také rabínských učenců a *Talmudu*.

**Vznik nových center v západní Evropě:** Ještě v 10. století si udržuje babylónský *ga'onát* vysokou autoritu. S dotazy ohledně náboženskoprávních otázek se na něj obracují Židé z celé diaspory. Současně však již získávají na významu centra v muslimy ovládaném Španělsku a frankoporýnské oblasti, která pozvolna upadající židovskou Babylónií zastihují.

Frankoporýnské centrum je kolébkou tzv. aškenázského judaismu, který se postupně v důsledku migrace Židů přesouvá na východ. Od 10. do počátku 14. století jsme v této oblasti svědky zcela výjimečného rozvoje židovských obcí, který je někdy dokonce nazýván

„renesancí“. V politicky rozdrobeném regionu požívají Židé později neobvyklých svobod. Především je jim povoleno pronajímat půdu a provozovat zemědělství i řemesla a obchod. Bezpečnostní i ekonomická stabilita umožňuje existenci malých komunit, často dokonce izolovaných židovských rodin, jež jsou v úzkém kontaktu s místním obyvatelstvem. Židé a křesťané se vzájemně najímají na provádění různých prací. Židé hovoří místními jazyky, což je doloženo několika tisíci starofrancouzských glos přítomných v rabínské literatuře daného období.

V tomto období jsou také položeny základy aškenázské spirituality. V centru zájmu učenců je studium *Babylónského talmudu* – komentář rabi Šelomo Jicchakiho (Raši, 1040–1105) zůstane nejvlivnějším komentářem všech dob – a biblická exegeze – komentáře téhož autora se stanou od 16. století obecným základem kurikula židovského školního systému. Frankoporýnské centrum také položilo základy aškenázské normativity (halacha) zejména důrazem na místní zvyk (minhag) a lokálně definované obce (kehila).

První křížová výprava (od roku 1096) působí v roce 1097 dočasný rozvrat židovských obcí na německé straně frankoporýnského regionu. Na straně francouzské život židovské společnosti pokračuje po další století relativně nerušeně, i když ve znamení pozvolného zhoršování podmínek, jež kulminují roku 1306 bezmála úplným vyhnáním Židů z území královské Francie. Již dříve byli Židé vyhnáni z Anglie (1290), kam se směli v malém počtu vrátit teprve o několik století později za Olivera Cromwella (neoficiálně od roku 1656). Každá z katastrof nutí Židy migrovat směrem na východ do střední a později i východní Evropy.

Muslimy kontrolované Španělsko bylo nejprve prodloužením západního okraje severního pobřeží Afriky (Maghribu), postupně však vytvořilo svou vlastní kulturu, která stojí v počátcích sefardské větve rabínského judaismu. Pod vlivem okolní muslimské kultury se rozvíjí židovská středověká filozofie např. v díle Šelomo ibn Gabirola (1021–asi 1058), Jehudy ha-Leviho (asi 1075–1141) a Moše ben Maimona – Maimonida (1138–1204). Zájem muslimů o arabský jazyk povzbuzuje zájem o studium hebrejské gramatiky a puristické snahy Menachema ibn Saruka (asi 920–asi 970), Dunaše ibn Labrata (asi 920–990), Judy ben Davida Hajjúdže (asi 945–asi 1000) nebo Abu al-Walída Marwána ibn Džanácha (asi 990–asi 1050). Bohatá náboženská, ale i sekulární hebrejská poezie vycházela z pera již zmíněných Šelomo ibn Gabirola a Jehudy ha-Leviho, ale také Šmu'ela ibn Nagrely (993–1056), Moše ibn Ezry (asi 1055–1140) nebo Judy ben Šelomo al-Charízího (1170–1235). Mystická učení se rozvíjejí na přelomu 13. a 14. století v dílech Avrahama Abulafii (1240–po 1291), Moše ben Nachmana – Nachmanida, jenž byl také významným exegetou (asi 1194–1270). V 80. letech 13. století píše Moše z Leonu hlavní částí knihy *Zohar*, nejvlivnějšího židovského mystického spisu.

Rozkvět židovské kultury ve Španělsku netrval dlouho. Již od konce 11. století vede přítomnost Židům nepřátelských Almorávidů a později Almohadů (od 40. let 12. století), vyprovokovaná postupně sílící křesťanskou rekonkvistou, ke zhoršování situace Židů na jihu Španělska (Andalusie). Mnozí židovští učenci prchají do severní Afriky (Maimonides), jiní se přesunují na sever Iberského poloostrova, který je pod kontrolou křesťanů.

**Vznik židovského osídlení a právní uspořádání ve střední Evropě:** I když židovskou přítomnost ve středoevropském prostoru lze doložit do 9. století a jednotliví Židé se mohli na toto území dostat již s Římany na přelomu letopočtu, o usedlém osídlení lze hovořit teprve mezi 10.–12. stoletím. Skutečné židovské obce vznikají teprve v důsledku migrace ze západní



Evropy a celkového zhoršení podmínek v katolické Evropě. Křížové výpravy znamenají nejen konec mnoha německých židovských obcí, ale také nucené usazování Židů v Evropě v důsledku zhoršení podmínek v mezinárodním obchodu, jenž je pod kontrolou rytířských řádů. 13. století je navíc ve znamení urbanizace střední Evropy, která vede k postupné interiorizaci křesťanství širšími vrstvami městského obyvatelstva. Když se IV. lateránský koncil, konaný roku 1215 v Římě, rozhodne obnovit systematickým způsobem roztroušeně existující protižidovská opatření, jsou koncilní rozhodnutí poprvé plošně aplikována prakticky ve všech katolických zemích s židovskou přítomností, i když v některých zemích (Španělsko) se prosazují spíše plíživě.

Děje se tak nepřímo, prostřednictvím právních výnosů jednotlivých zemí. Tyto zákoníky určily charakter koexistence Židů a křesťanů až do emancipačního období (od konce 18. století). Na jedné straně jsou zavedena církví požadovaná omezení. Židé nesmí vlastnit půdu ani sídlit mimo města. Ve městech je požadována segregace křesťanského a židovského obyvatelstva, jež žije v oddělených čtvrtích. Dochází tak k téměř úplné urbanizaci Židů, kteří teprve nyní ztrácejí svůj původní zemědělský charakter. Židé musí nosit zvláštní oděv, jenž je odlišuje od křesťanů (často špičatý klobouk, později žluté kolečko na svrchním oděvu). Nesmějí zastávat veřejné úřady ani funkce, z jejichž titulu by vykonávali jakoukoli moc nad křesťany. Omezeny jsou také ekonomické aktivity Židů. Na druhou stranu královskou vládou vydávané zákoníky vyvažují jmenovaná omezení některými privilegii, jež umožňují židovské komunitě přežít. Židé byli označeni za přímé poddané krále (objevuje se termín *servi camerae regiae* = služebníci královské komory), je jim zaručena ochrana života a majetku, útok na Žida je chápán jako útok proti královské komoře. Významné bylo ustanovení bránící Židy proti nuceným konverzím a nařčením z rituální vraždy. Současně byl Židům povolen státem regulovaný obchod s penězi. Za popsanou ochranu se Židé musí uvázat k platbám vysokých, v praxi v podstatě neregulovatelných daní. Zákoníky tohoto typu jsou doloženy v krátkém sledu v Rakousku (1244), Uhrách (Maďarsku), v Čechách (1254 – *Statuta Judaeorum* Přemysla Otakara II.) a Polsku (1264).

Výsledkem je nový typ židovské společnosti, soustředěný do měst, kde v důsledku královské ochrany židovská minorita požívá značné vnitřní autonomie. Laičtí představitelé obce zajišťují uvnitř segregované čtvrti základní samosprávné funkce, jaké existují i na opačné straně zdi ghetta. Rabínské učenci pak regulují zvykovou a rituální sféru života – svatby, pohřby, náboženský život (modlitby, kašrut apod.) jsou výhradně v kompetenci židovských náboženských autorit. Přes svou závislost na královské komoře (nebo místním šlechtici, jednali se o poddanské město) se pozice Židů podobá nejvíce právě měšťanům, s nimiž sdílejí prostor uvnitř hradeb města. S městským obyvatelstvem také Židy pojí (z jejich strany vynucená) ekonomická spolupráce, neboť vzhledem k vnějším omezením nemůže být ghetto nikdy zcela soběstačné. Protože ovšem ochrana Židů odvisí od plateb, jež jsou schopni odvádět, garantuje „majitel“ Židům možnost provozovat alespoň některá řemesla a některé typy obchodu, zpravidla také obchod s penězi, jež jsou ve středověku chronicky nedostatkovou komoditou.

Vztah Židů a krále je symbiotický a navýsost formalizovaný. Odehrává se ve znamení protekcionismu motivovaného exploatací. Soužití Židů s městským obyvatelstvem je složitější. Obecně lze vždy předpokládat poměrně vysokou míru spolupráce (výměna zboží a služeb), současně však i pocit ohrožení na straně křesťanských obchodníků. Ten vychází z obecného chápání Žida jakožto cizince, jemuž je při nepřítomnosti konceptu volného trhu a hospodářské

soutěže upřeno právo podílet se na místní ekonomice, zcela kontrolované křesťanskými cechy. Typický středověký měšťan tedy u Židů nakupuje, je-li to výhodné, a neváhá pro Židy vyrábět, současně je však může nenávidět jako nekalé konkurenty, podnikají-li v jeho oboru. Proto největší množství násilností vůči Židům vždy vychází právě z kruhů městského obyvatelstva.

Církev především usiluje o marginalizaci (nikoli eliminaci!) Židů a pokouší se minimalizovat jejich kontakt s křesťany. Zároveň církevní učení konstruuje imaginární obraz Židů, jenž je pak aplikován na skutečnou komunitu. Církev nahlíží sebe sama jakožto pravého nástupce lidu Izraele (*verus Israel*). Židům je přisouzena role nevěrců, jejichž nepřijetí Ježíše coby mesiáše je o to horší, že není důsledkem prosté nevědomosti jako u ostatních pohanů. Židé byli v této optice vyvoleným lidem Božím, avšak svému poslání nedostáli – i když starozákonní proroctví (v křesťanské interpretaci!) Ježíšovo mesiášství oznamují, Židé nebyli schopni jim porozumět. Polemika některých novozákonních textů s jistými skupinami Židů byla pak aplikována na středověké Židy jako takové. Za této konstelace dostávala např. scéna Jidáše před Pilátem, jak ji popisuje Matouš, hrozivých významů. Verš *Mt 27,25*, kde přítomný dav volá: „Krev (Ježíšovu) na nás a na naše děti“, mohl být snadno interpretován jako přiznání kolektivní a dědičné viny všech Židů za Ježíšovu smrt.

V kontextu středověkého myšlení, jež pracovalo velmi doslovně s myšlenkou odměny a trestu, a pro něž soucit byl především projevem slabosti, příslušel Židům zcela přirozeně ponižující statut na okraji křesťanské společnosti. Takto měli přetrvat až do Ježíšova příchodu (parúsie), aby mohli být na vlastní oči usvědčeni ze svého omylu. Do té doby nemají jinou funkci než svou přítomností dosvědčovat autenticitu novozákonního příběhu. Z církevních kruhů proto vycházejí nejen požadavky protižidovských omezení, ale také dokumenty snažící se zabránit přímému násilí na Židech. Tak je nejpozději roku 1247 vydáno první církevní opatření, bránící Židy před obviněním z rituální vraždy a doloženy jsou početné případy, kdy zejména vyšší církevní představitelé poskytli Židům přímou ochranu před hrozícím násilím.

**Spiritualita „dlouhého“ 16. století:** Jedno z nejzajímavějších období židovských dějin počíná tragicky – vyhnáním Židů ze Španělska (1492) a z Portugalska (1497). Výsledkem je jeden z největších exodů, jenž je židovskou společností jednomyslně vnímán jako národní neštěstí. Proud uprchlíků – sefardských Židů – pronikal v průběhu 16. století do západní Evropy, kde byla židovská přítomnost minimální (Mety, Rouen, Nantes, Bordeaux, Verona, Benátky, Livorno, Amsterdam, Altona, Hamburg aj.), do jižní Itálie, ale především přes severní Afriku a Středozemní moře do prudce expandující Osmanské říše. Ta krátce poté ovládla zemi Izraele (1516–1517) a po dlouhé době umožňuje usazování Židů. Rychle rostla židovské osídlení v Safedu (severně od Tiberiady) a v omezené míře také v méně bezpečném Jeruzalémě. Docházelo zde k plodným interakcím mezi sefardskými a aškenázskými učiteli, a především k rozvoji mystických učení.

V Safedu se formuje skupina mystiků, do níž patřil Moše Cordovero (1522–1570), jeho zeť Šelomo Alkabec (asi 1500–1588), Jicchak Luria Aškenazi (1534–1572), jehož učení formuloval jeho žák Chajim Vital (1543–1620), Cordoverův žák Elija Vidas (1518–1592) nebo halachista Josef Karo (1488–1575) a jeho žák Moše Alšech (1508–1593).

Současně je druhá polovina 16. a první polovina 17. století obdobím rozvoje a stability východoevropských židovských obcí. Zejména po personální unii, vedoucí roku 1569 ke vzniku polsko-litevského soustátí, se východoevropští Židé stávají nejvýznamnější komunitou. Období

vzestupu zažívají také čeští Židé za vlády Maxmiliána II. (1564–76), a zejména Rudolfa II. (1576–11) a význam polských a některých starých německých center (Worms) vyznačuje i na židovskou Prahu. Učenci jako Jehuda Leva ben Becalel – MaHaRaL (zem. 1609), Mordechaj Jafe (asi 1530–1612), Ješaja Horowitz (asi 1555–asi 1630) nebo Jom-Tov Lipmann Heller (1579–1654) začleňují židovskou Prahu na několik desetiletí do duchovního prostoru, v němž probíhají diskuze velkých témat židovského myšlení 16. století.

Maharal polemizuje s rychle se prosazujícím halachickým kodexem Josefa Kara *Šulchan aruch*, jenž může podle Maharala způsobit úpadek argumentačního způsobu odvozování zákonů z *Talmudu*. Maharal se také spolu s dalšími učenci pokouší o reformu rabínskému kurikula. V této době se biblický komentář rabi Šelomo Jicchakovi zvaného Raši (1040–1105) stává základem učebních osnov nižších židovských náboženských škol – chederu. Loew se také vedle zájmu o agadu pokouší prosadit samostatné studium *Mišny*, což zřejmě povzbudilo jeho mladšího kolegu, Jom Tov Lipmanna Hellera k sepsání jednoho ze tří nejvýznamnějších komentářů k *Mišně (Tosafot Jom Tov)*. Díla Mordechaje Jafeho a Ješaji Horowitza prozrazují svou snahou systematizovat látku vnitřní spříznění s renesancí, zatímco sklonem k monumentalitě již předznamenávají baroko. V obou případech jsme svědky ambiciózních pokusů o spojení halachy a biblické exegeze s metahalachickými disciplínami – s mystikou a s filozofií.

Do židovského intelektuálního života významně zasahuje knihtisk. Nejenže vede k rozvoji tradiční vzdělanosti, ale mění podstatně výběr běžně dostupných textů. Za přelomový okamžik můžeme z tohoto hlediska považovat dvě současná vydání knihy *Zohar* (Mantova 1558–60, Cremona 1560), po nichž následují vydání dalších „nebezpečných“ mystických a filozofických textů, před nimiž bylo v době rukopisů snadné nezasvěcenosti uchránit.

Tiskařské podnikání, jež bylo zhusta v rukou nežidovských podnikatelů (např. do Benátek přesídlivší Holanďan Daniel Bomberg), však reagovalo na rostoucí poptávku po zmíněných typech textů. Zvýšený zájem o mystiku, filozofii, ale také historii (Azarja dei Rossi – *Me'or ejnajim*, David Gans – *Cemach David*, Josef ha-Kohen – *Historie francouzských králů a osmanských sultánů*) nebo astronomii (astrologii) skrývá mesianistické naděje, jež byly vyvolány právě historickými událostmi. Vyhnání Židů z Iberského poloostrova bylo vnímáno jako počátek „porodních bolestí mesiáše“, očekávaný střet mezi křesťanskou Evropou a Osmanskou říší byl interpretován jako zápas Goga s Magogem atd.

Fascinující duchovní dobrodružství 16. století končí v polovině 17. století úpadkem východoevropské židovské komunity v důsledku pogromů kozáků Bogdana Chmelnického (1648/49). Židé v českých zemích čelí od 50. let 17. století postupnému rozpadu středověkého autonomismu v důsledku centralizačních snah habsburské vlády a z nich plynoucího oslabení protekcionismu. Zanedlouho poté (1665) je celý židovský svět otřesen vystoupením falešného mesiáše Šabataje Cvi (1626–1676), který je posléze zajat úřady Osmanské říše pro pobuřování a konvertuje k islámu. Šabatiánská hereze se šíří i po apostazi a následné smrti svého zakladatele hluboko do 18. století.

**Rozpad předmoderních struktur:** Od poloviny 17. století můžeme sledovat postupný rozpad středověkého židovského autonomismu, k němuž přispívají jak vnější tak vnitřní vlivy. Politický a hospodářský úpadek Polsko-litevského soustátí v důsledku povstání ukrajinských kozáků, sílícího tlaku vzrůstajícího se carského Ruska i švédské invaze vede k postupnému ekonomickému úpadku židovského obyvatelstva. I když židovská populace v regionu neustále

roste, rostoucí chudoba vede k dočasnému utlumení duchovního života, který se přesunuje do západní Evropy (především Amsterdam). Ve střední Evropě začíná habsburská monarchie v rámci posunu k absolutismu narušovat struktury tradičního autonomismu za současného oslabování státního protekcionismu. Familiantský zákon a *numerus clausus* (1726/27), omezující růst židovského obyvatelstva a pokus Marie Terezie o vypovězení českých i moravských Židů (1744/45) jsou jen nejviditelnější příklady zmíněných tendencí.

Druhá polovina 18. století je ve znamení dvou zcela rozdílných duchovních proudů, jež zasahují střední (Prusko, rakouské země) a východní Evropu (Polsko-litevské soustátí) a ve svých důsledcích přes obsahovou rozdílnost napomáhají ke zničení stávajícího uspořádání židovské společnosti. Ve střední a západní Evropě se jedná o židovské osvícenství (*haskala*), na východě o chasidismus. Obě hnutí z rozdílných důvodů útočí na místně určenou židovskou obec a omezují tradiční rabínskou autoritu. *Haskala* tak činí v rámci svých emancipačních snah, jež zahrnují posílení loajality Židů vůči státu. Chasidismus nahrazuje autoritu místního rabína vytvořením nového typu translokálního společenství okolo charismatického vůdce – *cadika*.

19. století již znamená postupné završení židovské emancipace, započaté reformami Josefa II. v 80. letech 18. století. Ať už výsledky emancipačního procesu hodnotíme jakkoli, je nepopíratelnou skutečností, že od tohoto okamžiku je židovská společnost plně konfrontována s realitou moderní evropské společnosti. Veškeré postoje, jež různé skupiny uvnitř židovské společnosti zaujímají, musí být hodnoceny jako reakce na evropskou modernitu, i pokud jsou jejím radikálním odmítnutím. Emancipační proces proto znamená zásadní předěl v historii rabínského judaismu, jenž se štěpí na různé proudy, zahrnující jak pozice, jež se snaží s modernitou vyrovnat (reformní, konzervativní, ale nakonec i neo-ortodoxní judaismus), ignorovat ji nebo ji otevřeně popírat (ultraortodoxie).

## I. Pohled zvenčí

*Rabínský judaismus – karaité – chasidej Aškenaz – chasidismus – mitnagdim – kehila – ghetto – kalendář – krevní pověra – materiální kultura – Žid – Izrael – Nežidé*

**Rabínský judaismus** – svébytný náboženský systém, formující se v 2. století n. l. v zemi Izraele, jenž se stal postupně převládající formou judaismu (více viz Úvod). Podobně jako křesťanství, islám a mnohá další náboženství, představuje i rabínský judaismus ve svém formativním (přibližně 100–600 n. l.) i klasickém (přibližně 600–1800 n. l.) období mnohvrstevnatý a vyvíjející se proud, zahrnující nejen rovinu náboženských věr a spekulací o nich (teologii), ale také nesmírně bohatou rovinu náboženskopravní (halacha), zvykovou (minhag) a do jisté míry obecně kulturní (organizace společnosti, politické myšlení). K dalšímu přirozenému rozrůznění dochází z důvodu geografického rozptýlení Židů. Zapomenout nesmíme ani na diverzifikaci v rámci konkrétního židovského společenství – vždy můžeme oprávněně očekávat přítomnost jak intelektuálních elit, tak skupin laiků, jež se budou různou měrou od ideálů „vysokého“ náboženství odchylovat.

Rovina teologická ve svém náboženskopravním prodloužení zasahuje a ovlivňuje chování věřícího prakticky ve všech životních aspektech (individuální etika, rodinný život, stravování atd.). Komplexní povaha náboženského systému bývá spíše pravidlem než výjimkou. Rozhodně nelze souhlasit s pokusy zbavit rabínský judaismus označení náboženství a redukovat jej na „způsob života“, anebo tomuto náboženskému systému upírat přítomnost rozvinuté teologie.

Absolutistický nárok, a dokonce i exkluzivismus (výlučnost) vzhledem ke konkurenčním náboženským systémům (v našem případě k islámu a mnohem více ke křesťanství), jsou z hlediska religionistického zcela přirozenými a nezbytnými nástroji zachování vlastní integrity a nemá smysl před nimi zavírat oči nebo jejich přítomnost v rabínském judaismu popírat. Vlivem vnějších okolností byli Židé po celé studované období menšinou zřídka tvořící vlastní dějiny. Je proto přirozené, že exkluzivistické prvky při absenci politické moci k jejich prosazení jen výjimečně nabývají agresivní podoby (srovnej však např. institut exkomunikace – cherem). Stejně tak i ideologická polemika s konkurenčními náboženskými systémy nemohla být díky cenzuře (a autocenzuře) nikdy dostatečně explicitní. Přesto dokumentované případy polemik, k nimž byla židovská strana vždy přinucena zvenčí (především v křesťanských zemích), a mnohé další texty dokládají dostatečně vědomí vlastní exkluzivity.

Přítomnost exkluzivistických prvků, zabraňujících „rozpuštění“ vlastní identity, nelze však chápat jako neprostupnou zeď. Spíše jako membránu, dovolující kontrolovat proud vzájemné výměny myšlenkových struktur. Přijetí některých z nich může být vyloučeno, jiné jsou vnitřně asimilovány čili přeznačeny tak, aby byly zbaveny pro vlastní systém destruktivních prvků. Výsledkem je situace, kdy se v případě každé regionálně určené skupiny Židů setkáváme s kuriózní situací: na jedné straně se Židé vždy podobají místním v mnoha ohledech až k nerozlišení (řemesla, materiální kultura, kuchyně, lidové víry, často jazyk),

současně však zůstávají stále „sví“ a při bližším pohledu to, co je stejné, je vlastně současně jiné.

**Karaité** (heb. *kara'im* z *kera* = Písmo) – proud judaismu, jenž se postupně formoval od 8. století n. l. z různých sekt uvnitř judaismu, částečně v reakci na islám. Ústřední myšlenkou karaitického judaismu bylo odmítnutí konceptu ústní Tóry, tzn. autoritativnosti náboženskoprávních spisů formativního období, zejména *Babylónského talmudu* a v důsledku autority rabínů. Namísto toho uznával karaismus pouze psanou Tóru (*kara'im*, odtud jeho název). Mezi rabanity (stoupenci rabínského judaismu) a karaity došlo v 9.–10. století k ostré polemice, která přispěla na obou stranách ke zdůraznění vzájemných ideologických rozdílů a potvrdila nezvratnost schizmatu.

Karaismus se následně ubíral svou vlastní cestou. Vytvořil vlastní varianty mnoha judaistických náboženských konceptů a rituálů. Změny se týkají např. kalendáře, způsobů slavení Šabatů a svátků, často nepoužívají mezuzu a tfilin, jejich cicit jsou odlišně vázány. Největšího rozmachu dosáhl karaismus v 10.–11. století. V této době i později vznikla rozsáhlá karaitická literatura, jež byla do jisté míry protichůdná původním „puristickým“ snahám (komentáře k biblickým textům, aspirace na normativní závaznost). V následujících stoletích se karaismus vyvíjel zcela nezávisle na rabínském judaismu a postupně ztrácel na významu. Dnes existují malé komunity karaitů ve Státě Izrael, v Turecku a v Litvě. Viz též *dōnme, converso*.

**Chasidej aškenaz** – (dosl. němečtí zbožní) – pietistický kroužek, který existoval na konci 12. století v porýnských obcích Mainzu (Mohuči), Wormsu a Speyeru (Špýru) a v bavorském Regensburgu (Řezně). Tři nejvýznamnější představitelé pocházeli z rodiny Kalonymos (tzv. kalonimidé): Šmu'el Kalonymos Starší (polovina 12. století), jeho mladší syn Juda (Jehuda) he-Chasid (zem. 1217) a jeho bratranec a student, El'azar z Wormsu (zem. asi 1230). Jako pietistické hnutí tvoří chasidej aškenaz nový teoretický náboženský ideál osobní spásy a na jeho základě model ideálního Žida, chasida. Od něj je očekávána absolutní poslušnost požadavkům vycházejícím z Boží vůle. Inovací je myšlenka, že Boží vůle je jen neúplně obsažena ve zjevení. Chasid by proto měl plnit nejen veškeré náboženské povinnosti praktikované běžným věřícím, ale navíc usilovat o odhalení nespočtu dalších povinností a zásad, obsažených skrytě v Písmu, i když nezjevených explicitně na Sinaji formou psané ani ústní Tóry. Navíc, veškeré aspekty chasidova života by měly být prožívány v úplném oddání se službě Bohu. Život v tomto světě je pojímán jako příprava na život posmrtný a je především zkouškou. Bůh staví před chasida erotická a jiná tělesná i duševní pokušení, jimž musí chasid odolat navzdory pocíťovanému utrpení. Pokud chasid snáší utrpení tohoto světa z lásky k Bohu, rovná se jeho utrpení mukám pekelným, která by jinak zakoušel v posmrtném životě. Naopak, „kolik si člověk užívá v tomto světě, ztrácí na odměně ve světě, který přijde“ (*SCH 277*).

Spis *Sefer chasidim*, vycházející z okruhu Judy he-Chasida, konstruuje vedle modelu jednotlivce i vizi ideální pospolitosti chasidim, která pod vedením charizmatických vůdců existuje mezi nechasidskou většinou a křesťany, kteří pro ni představují nebezpečí. Exkluzivismus vzhledem k nechasidským Židům není absolutní. Hranice mezi oběma skupinami je samotnými chasidy pojímána jako polopropustná – lze například vést vzájemné diskuze, ovšem pouze tehdy, je-li zaručena intelektuální nadřazenost disputujícího chasida.

Spisy kalonymidů obsahují texty cílené jak na elity zasvěcenců, tak na běžné členy hnutí. Významným prvkem v literatuře chasidej aškenaz, zvláště v *Sefer chasidim*, je důraz na autoritativnost ortopraxe náboženských vůdců. Jejich chování (*hanhaga*) ustavuje precedent, který je zaznamenáván a stává se modelem. *Sefer chasidim* ožívuje narativní žánr *ma'ase*, objevující se v *Mišně* jako právní precedent a v midraši jako příhoda, ale posunuje jej směrem k často barvitému středověkému exemplu. Inovací jsou komentáře k liturgickým textům, zahrnující nejen komentáře liturgické poezie, které se objevovaly i dříve, ale především texty pevné liturgie. Chasidé se odlišovali v některých detailech modlitebních textů od svého okolí, a to v závislosti na původně esoterických tradicích, založených na slovních a číselných asociacích. Jejich funkčnost závisela na detailech modlitebních textů a sebemenší odchýlení mělo rozkladné důsledky na uspořádání universa. Požadavkem je zvýšené soustředění na slovní významy a příslušné zaměření (*kavana*) během modlitby, které podle Judy he-Chasida má trvat během celé modlitby, aby byla splněna povinnost. Existují náznaky, že náboženští virtuóзовé hnutí se koncentrovali i na frekvenci některých slov, nebo dokonce písmen v textu modlitby. Důrazem na modlitbu i požadavkem jejího výrazného prozpěvování anticipují chasidej aškenaz polský chasidismus 18. století, i když mezi oběma hnutími neexistuje přímá kontinuita.

**Chasidismus** – nazývá se také polský nebo východoevropský chasidismus kvůli odlišení od středověkého hnutí německých chasidim. Polský chasidismus začal vznikat od 30. let 18. století ve východní Evropě (Podolí, Volyň). Zakladatelem byl Jisrael ben Eliezer zvaný Baal Šem Tov = Pán dobrého (Božího) jména (zkracuje se na Bešt, 1700–1760). Prameny k biografii zakladatele chasidismu jsou značně legendárního charakteru a vyžadují velkou opatrnost při své interpretaci. Je jisté, že Baal Šem Tov byl charismatickou osobností, lišící se svým osobním profilem od konvenčního ideálu rabínského učence. Rychle se prosazující hnutí ve své rané fázi (asi 1730–1800) revidovalo převratným způsobem některé ze základních konceptů teologie rabínského judaismu a současně se vymezovalo vůči stávajícímu uspořádání židovské společnosti.

Konvenční a částečně popularizující pohled na chasidismus jako lidové, „pietistické“ hnutí založené na radostném prožívání vztahu k Bohu a otevřenosti vychází z dnes již překonaného a reduktivního pojetí, jímž obrátil pozornost k chasidismu Martin Buber.

Ve skutečnosti se chasidismus v rané fázi svého vývoje jeví jako silně inovující proud, jenž ke svému prosazení dokonce neváhal použít i jisté agresivity. Stoupenci chasidismu především v mnoha ohledech ignorovali místní zvyk (*minhag*). Zavedli např. jistý typ sefardské modlitební knihy (*sidur*), což si vyžádalo nutnost modlit se zvlášť, a nikoli s místním *minjanem*. Na základě některých starších mystických učení, zejména luriánské kabaly, přeformulovali teologii Božích příkázání a v souladu se zesílenými mesianistickými očekáváními vykazovali preferenci určitých příkazů na úkor jiných. Hlavní výtkou, již oponenti chasidismu (*mitnagdim*) proti novému hnutí vznášeli, byla neúcta k rabínským učencům a zanedbávání studia jako takového. Chasidim skutečně svému zakladateli připisují výrok, podle kterého za vše, co se naučil, vděčí nikoli studiu, ale modlitbě.

Patrně nejoriginálnější a pro chasidismus nejvýznamnější inovací je transformace staršího konceptu spravedlivého (*cadik*). V rámci doktríny, jež se nazývá *cadikismus*, je *cadik* nahlížen jako charismatická osobnost, existující nejvyšší částí své bytosti ve spojení s Bohem (*devekut* = přilnutí) a soustředující kolem sebe obec věrných (*chasidim*), jímž zprostředkovává

přístup k Bohu. Právě zprostředkující funkce cadika je patrně nejproblematictější ideou chasidismu z hlediska teologie klasického rabínského judaismu.

Již během prvních desetiletí existence hnutí došlo v jeho rámci k rozštěpení na řadu proudů, soustředěných kolem konkrétní dynastie cadikim. I když v rámci chasidismu vždy existovalo vědomí sounáležitosti, určující pro identitu věřícího je příslušnost ke konkrétní skupině chasidů. Na společenské rovině znamenala příslušnost k cadikovi narušení místně definované autority. Centrem světa pro chasida je místo, kde právě dlí, „jeho“ cadik (titulovaný *rebe*, nikoli *rabi*). Ten také vůči němu disponuje náboženskou autoritou na rozdíl od místního rabína. Specifickým plodem chasidismu jsou příběhy, jež původně existovaly v ústní podobě a v jazyce jidiš. Do češtiny je uvedl nezaměnitelným způsobem Jiří Langer (*Devět bran*).

**Mitnagdim** (dosl. odpůrci) – myšlenkový proud závěru klasického rabínského judaismu, který se zformoval na území dnešní Litvy a Běloruska v opozici vůči chasidismu. Přestože prvotním impulzem byla snaha zabránit rozvoji chasidského hnutí, nutnost argumentovat proti inovacím chasidské zbožnosti vedla ke vzniku svébytného myšlenkového proudu, jenž nelze redukovat jen na jeho protichasidský prvek. Také proto označení mitnagdim brzy ztratilo svůj původně pejorativní příděch a stoupenci hnutí se jím sami označují.

Vůdčí osobností prvotní polemické fáze hnutí mitnagdim byl učenec Elijahu Gaon z Vilna (Vilnius, 1720–1797). Již z biografie této zakladatelské osobnosti hnutí mitnagdim vyplývá, že nešlo o skupinu konzervativních zastánců prázdných konvencí, jak často tvrdí nekritičtí obdivovatelé chasidismu. Vilenský Ga'on se již od dětství zabýval mystikou a ještě před bar micva se pokoušel o konstrukci golema. Přestože byl považován za geniálního učence, nikdy nezastával oficiálně rabínskou funkci. Svůj život strávil ve své studovně, kde nikoli ve skupině (ješiva), ale o samotě studoval až 20 hodin denně. Jeho rozsáhlé dílo je tvořeno především komentáři k *Bibli*, midrašům, k jedné z částí *Zoharu* a k halachickým spisům.

Bez explicitního polemického momentu je ideologie mitnagdim vyjádřena v aktivitách (založení ješivy ve Voložinu) a díle (*Nefeš chajim – Duše života*, 1824) Gaonova žáka rabi Chajima z Voložinu (1749–1821). V centru teologie rabi Chajima je myšlenka centrality studia Tóry coby kosmické aktivity *par excellence* a zřetězení hierarchie světů, na jejichž vrcholu stojí Bůh – původce emanujícího vesmíru, jehož protipólem je člověk. Ten sice vzhledem ke své tělesnosti stojí na nejnižším stupni kontinuálně tvořeného vesmíru, svou duší je ovšem vkořeněn až do nejvyšších úrovní bytí, jejichž ontický statut prostřednictvím svých činů, slov i myšlenek ovlivňuje. Přirozeným důsledkem je požadavek neohrazené a maximální odpovědnosti člověka jakožto jedince za veškeré konání, jež v důsledku vždy napomáhá k integraci kosmu, nebo jej naopak ničí. Z teologie mitnagdim později přímo vycházeli někteří moderní židovští myslitelé (Josef Solovejčik), stejně jako filozofie dialogu (Emanuel Lévinas).

**Kehila** (plurál *kehilot*) – místně definovaná židovská obec. Systém židovské samosprávy obecně, zahrnující úroveň jednotlivých obcí i úroveň regionální, se nazývá *kahal*.

Po přesunu center do Evropy dochází především v aškenázské oblasti k postupné urbanizaci židovského obyvatelstva. Demografický růst spolu s nemožností vlastnit zemědělskou půdu a celkovým zhoršením bezpečnostní situace transformuje židovskou společnost. Židé, kteří byli ještě v prvních stoletích po přelomu letopočtu rolníci, mohou po



polovině 13. století přežít pouze ve větších městských osídleních (jistou výjimku tvoří od 16.–18. století východní Evropa).

Centralizace spolu s existující vnitřní autonomií si vynucuje vznik pevnějších organizačních struktur, označovaných jako *kahal*. Mnohé prvky organizace židovské obce jsou zejména v jejím korporativismu odrazem struktur středověkého města jako takového. V tomto smyslu je také židovské ghetto integrální součástí středověkého města.

V čele obce mohl stát jediný představitel – primas (tak např. Mordechaj Maisel v Praze druhé poloviny 16. století). Častěji však byla obec vedena několikačlenným výborem představených (singulár *parnas*, plurál *parnasim* = dosl. živitelé). Při jejich rozhodnutích měl poradní funkci širší sbor *tovim* (dosl. výteční muži, singulár *tov*). Nad každým finančním fondem byl ustaven pokladník (*gabaj*). Nad dodržováním dobrých mravů bděli *memunim* (dozorci, singulár *memune*). Memune mohl dohlížet nad dodržováním pravidel kašrutu, ale také kontrolovat míry a závaží židovských obchodníků. Velikosti a prosperitě obce odpovídal počet obecních sluhů – *šamašim*. Styk obce s většinovou společností zajišťoval *šadlan* – prostředník a přímlovčí. Ten za obec jednal s nežidovskými institucemi např. o výši daně a současně fungoval jako advokát Žida, který by se nezaviněně dostal do konfliktu s nežidovskými institucemi.

V některých regionech (Polsko-litevské soustátí, u nás Morava), kde neexistovalo přirozené centrum (jako v Čechách Praha), vznikaly suprakomunální struktury, jakési „parlamenty“, reprezentující Židy dané oblasti vzhledem k státu, na kterých zástupci jednotlivých obcí projednávali společné záležitosti, z nichž nejdůležitější byla vždy alokace daní splatných státu.

Náboženskou autoritou obce byl rabín, jehož pozice se postupně formalizuje. Původně přirozená autorita rabína-učence je nahrazena v podstatě zaměstnaneckým poměrem s konkrétní obcí. Na druhou stranu byla volba rabína často jedinou, již se mohla účastnit širší voličská základna (všichni muži platící daně). Rabín získává časově omezenou smlouvu (*štar rabanut*) a plat. Zvláštní poplatky rabín vybíral za jednotlivé úkony (např. sepsání ktuby). Tato praxe, ve střední a východní Evropě běžná, byla v rozporu s požadavkem neprofitovat ze znalosti Tóry a byla občas kritizována.

Ve vztahu rabína a obce vzniká postupně jisté napětí. Rabín jako náboženská autorita se cítí povinen bdít nad obzervancí laiků. Maximalistické požadavky profesionálního učence se mohou střetávat s postojem laika, který je často v každodenním životě tlačěn ke kompromisům v obzervanci. Zde nabývá důležitosti skutečnost, že výše popsané vedení obce je tvořeno právě laiky, kteří navíc za svou práci pro obec nebyli placeni. Ve svém řemesle nebo obchodu jsou postaveni před stejná dilemata jako obyčejní Židé. Odtud snaha obce připoutat k sobě rabína a omezit jeho rozhodovací autonomii, aniž by ovšem byla redukována jeho náboženská autorita, jejíž integrita je významná pro autorizaci jednání všech členů obce.

Šíře aktivit obce závisela na její velikosti a ekonomické situaci. Vždy musela zajišťovat základní funkce městské samosprávy (majetkové a civilní záležitosti a spory, zajištění infrastruktury). Mnohé sociální služby (např. chudobinec – *hekdeš*) mohly být financovány bohatšími jednotlivci, kteří zpravidla získávali místa ve vedení obce, uskutečňování některých charitativních aktivit leželo na bedrech samostatných korporací fungujících nezávisle.

**Ghetto** – část města nebo vesnice, určená jako jediné povolené území pro židovské osídlení. Výraz ghetto je odvozen od benátské čtvrti *geto nuovo* (nová slévárna), která byla vyhrazena pro místní židovské obyvatelstvo roku 1516. Následně je tento výraz používán jako obecné označení části jakéhokoli sídla, určené výlučně pro Židy. Nejčastěji se židovská čtvrť nebo ulice nazývala jednoduše V židech, německy pak *Judengasse* = židovská ulice nebo *Judenstadt* = židovské město.

První ghetta začala vznikat v křesťanské Evropě krátce po čtvrtém lateránském koncilu (1215), jehož dokumenty požadovaly kromě mnoha dalších omezení oddělení křesťanských a židovských obyvatel.

Typické ghetto se nejčastěji nacházelo ve větším městě, a to uvnitř hradeb. Bylo odděleno od křesťanské části města zdí nebo jen branami. Ty byly (podobně jako brány křesťanského města) zavírány v noci, ale sloužily především jako jakási polopropustná membrána mezi oběma světy. Vzhledem k ekonomickým omezením (především nemožnost provozovat zemědělství, ale také vyloučení z mnoha řemesel) nebyla židovská obec ekonomicky soběstačná a Židé nakupovali zboží i služby vně ghetta. Naopak židovští obchodníci a výrobci přitahovali nežidovské zákazníky. Mezi židovskou a křesťanskou částí města tudíž zpravidla probíhala čilá obchodní výměna. Protože se však středověká ekonomika stavěla příkře proti konkurenci a nadprodukcí, způsobovala vzájemná blízkost a současně odcizení také napětí. Zatímco vztahy ghetta s majitelem města (král, šlechtic) byly nejčastěji stabilní a formalizované (právní ochrana vyvažovaná platbami), vztah Židů s měšťany byl ambivalentní – určovala jej nutnost vzájemné spolupráce, ale současně pohled na Žida coby „nekalého konkurenta“, vyplývající z jeho obrazu coby „cizince“. Měšťané proto soustavně podnikají pokusy o omezení židovské účasti v ekonomické sféře, snaží se získat právo na vybírání plateb, nebo dokonce Židy z města vyhnat. Ze strany městského obyvatelstva (a nižšího kléru) také zpravidla vycházely útoky na židovské obyvatelstvo (pogromy).

Pro pochopení dynamiky středověkého ghetta je třeba vnímat parametry tolerance a exkluzivity jako vzájemné. I když je židovská společnost vždy minoritní a mocenské nástroje jsou výlučně v rukou společnosti většinové, ghetto nejen odděluje Židy od křesťanů, ale také křesťany od Židů, a je tak významným nástrojem k ochraně židovské identity. Brány ghetta jsou například zavírány jak při křesťanských, tak při židovských svátcích. Uvnitř ghetta požívají Židé významné autonomie, a musí proto být v rámci středověké společnosti nahlíženi jako specifická korporace.

K postupnému, nejprve pouze pomyslnému rozpouštění zdí evropských ghett dochází na konci 18. století během procesu emancipace, kdy bylo Židům v českých zemích povoleno provozovat v podstatě veškerá povolání a studovat na všech typech škol kromě teologické fakulty (1781). I když v některých případech bychom již od tohoto okamžiku našli židovské obyvatelstvo mimo existující ghetta, k jejich oficiálnímu zrušení došlo v rakouských zemích teprve v roce 1848.

**Kalendář** – je poměrně komplikovanou kombinací lunárního a solárního kalendáře. Někdy se označuje jako lunisolární nebo vázaný lunární rok. Nutnost zohlednění solárního cyklu vychází z náboženských příkazů *Bible*, které umísťují některé svátky do určitých dnů lunárních měsíců, zároveň ale specifikují jejich charakter odkazem na cyklus zemědělského roku. V *Lv 23,34* se např. stanovuje počátek svátku Sukot na „patnáctý den sedmého měsíce“, zatímco *Ex 34,22*

hovoří o „svátku sklizně“ (*chag ha-asif*). Postupně byl proto vyvinut systém přídavných měsíců a přechodných roků, který podřizuje lunární systém solárnímu ročnímu cyklu.

Běžný rok má 354 dní a dělí se na 12 měsíců po 29 nebo 30 dnech: nisan, ijar, sivan, tamuz, av, elul, tišri, chešvan (mar chešvan), kislef, tevet, švat, adar. Vyrovnání se solárním rokem je dosaženo vložением přídavného měsíce (*adar šeni* – druhý adar) 7× za 19 solárních roků. Vložení měsíce se označuje jako *ibur ha-šana* (dosl. vytvoření přechodného roku).

**Krevní pověra** (také rituální vražda) – absurdní obvinění, podle kterého Židé užívají krev křesťanů pro účely blíže nespecifikovaných rituálů. Získání krve v jednotlivých manifestacích tohoto mýtu je zpravidla spojeno s vraždou.

Poprvé se obvinění z rituální vraždy objevuje (pouze v literární podobě) v polemice Flavia Josepha *Proti Apionovi* (*Contra Ap.* II,8,95). Prvním případem po přesunu židovských center do křesťanské Evropy je Norwich (1144). Překvapivě žádnou zmínku nenalezneme ani u křesťanských autorů, kteří se jinak o Židech zmiňují, např. ani u lyonského biskupa Agobarda (9. století) ani u Bernarda z Clairvaux (1091–1153) nebo u Abelarda (1079–1142).

Středověké prameny k rituální vraždě jsou nejčastěji spojeny s konkrétními případy, nezřídka se jedná o záznamy mučením vynucených výpovědí obviněných Židů. Podnětem k nařčení z rituální vraždy bylo zpravidla nalezení zavražděného křesťana, nejčastěji dítěte. Někdy se jednalo o pouhé zmizení, které bylo následně vysvětleno (např. roku 1529 byl chlapec, pohřešovaný v uherském Bazinu a podle obvinění zavražděný Židy, objeven ve Vídni, kde jej zadržoval únosce, místní šlechtic, který byl zároveň tím, kdo proti Židům vznesl obvinění). Vina místních Židů na zločinu byla při neexistenci skutečných důkazů prokázána „zázrakem“ (např. když bylo roku 1267 ve Pforzheimu nalezeno tělo sedmileté dívky v řece rybáři, podezřelí Židé byli přivedeni k tělu, z jehož ran začala vytékat krev). Krev měla být Židy použita do pesachových nekvašených chlebů, pro jiné nespecifikované rituály spojené s Pesachem nebo pro léčebné účely. V souvislosti s rituální vraždou se také objevuje idea židovského spiknutí. Např. mnich Tomáš z Cantimpré (1201–1272) tvrdil, že Židé dané oblasti každoročně losují, která obec má zajistit a poslat křesťanskou krev ostatním obcím. Obvinění z rituální vraždy mělo zpravidla tragické důsledky – mučení a často brutální popravy obviněných, pogromy a vyhánění místní nebo i okolních komunit. Ani opakované preventivní protesty světských a církevních autorit proti krevní pověře, často zabudované i do právních textů, nezabránilly novým případům.

Jak je z nastíněného zřejmé, je krevní pověra jedním z nejlepších příkladů toho, co může způsobit vzájemná exkluzivita náboženských idejí a symbolů při jejich současném „falešném“ přeznačování. Krev Kristova je klíčovým symbolem křesťanství. Avšak i judaismus samotný se symbolikou krve pracuje – jakoukoli krev je explicitně zakázáno požívat a tabuizace krve se projevuje i v opatřeních souvisejících s výrobou a konzumací červeného vína. Další nedorozumění bylo způsobeno tím, že křesťanství promítalo do středověkého rabínského judaismu své vlastní čtení Starého i Nového zákona. Ve Starém zákoně krev očišťuje od hříchů (*Ex 17,11*) a krev beránka hraje roli v pesachovém příběhu (*Ex 13,1–28*). Dalším faktorem byla neznalost nejzákladnějších konceptů rabínského judaismu (zde především nahrazení obětních rituálů chrámového judaismu modlitbou) spolu s nepřítomností sebereflexe (křesťanství samo starozákonní pojetí krve transformuje sice symbolicky, avšak o poznání explicitněji v konceptu eucharistie). Ideu židovského spiknutí a msty křesťanům v souvislosti s krevní pověrou lze

nejlépe vysvětlit jako sublimaci nepřiznaného pocitu viny za příkoří, kterého se Židům ze strany křesťanské společnosti dostávalo. Útlak byl sice (především nábožensky) ospravedlňován, to však nemohlo zamezit obecně lidské úvaze typu: „komu ubližuji, ten mne nutně musí nenávidět“. Současně je zde souvislost christologická. Pomsta na křesťanu, který je právě prostřednictvím eucharistie součástí těla Kristova, je jen další manifestací Židům připisované nenávisti ke Kristu a pomstou na něm, jež se také projevovalo v častých obviněních ze znesvěcení hostie. Tento aspekt mohl být jen posílen blízkostí Pesachu a Velikonoc i vnější podobností hostie a macesu. Vposledku zde hraje svou roli obecná „tajemnost“ judaismu a jeho rituálů, celkem pochopitelná v situaci, kdy samotná představa existence „jiného než našeho“ nábožensky motivovaného jednání musela vyvolávat bazální pocit ohrožení vlastní identity. Příkladem krevní pověry coby součásti obrazu Žida, existujícího zcela nezávisle na fyzické přítomnosti konkrétních Židů, může být zpracování lincolnského případu (1255) Geoffrey Chaucerem (asi 1340–1400) v Povídkce převorkyně z *Canterburských povídek*, na nichž jejich autor pracoval celé století po vyhnání Židů z Anglie (1290). Obtížněji interpretovatelným, i když souvisejícím příkladem literárních ozvuků je i Shakespearova postava Shylocka z *Kupce benátského*.

Počínaje prvním historicky doloženým případem (Norwich, 1144) by bylo možné uvést široký seznam, překvapivě nekončící s příchodem modernity (tzv. Hilsnerova aféra – Polná, 1899) a nevyhýbající se žádné oblasti křesťanské Evropy s židovskou přítomností. Pro notorickou známost nebo rozměr krutostí zmiňme alespoň následující případy (uvedeny jsou i méně známé případy na českém území): Blois (1171; 31 upálených Židů), Lincoln (1255; zvěčnil Chaucer v *Canterburských povídkách*), Mnichov (1285; 90 zabitých Židů), Praha (1305), Krakov (1407; 3. den Velikonoc), Trent (1475; tzv. případ Šimona Trentského), České Budějovice (1505; 13 Židů spáchalo sebevraždu utopením), Damašek (1840; tzv. Damašská aféra), Tisza-Eszlár (1882), Kolín, Holešov, Praha (1893), Náchod (1900), Kijev (1911; tzv. Beilisova aféra).

**Materiální kultura** – předměty, vycházející z dané kultury, představující jeden z pramenů jejího poznání; židovská společnost zpravidla velmi rychle přijala místní materiální kulturu. Specifické jsou pouze rituální předměty, které si zachovávají své základní parametry po staletí. Jejich konkrétní provedení se však proměňuje podle období a oblasti, které určují umělecký styl, zejména byl-li zhotovitelem nežidovský výrobce. Rituální předměty jsou často ze stříbra nebo levnějšího kovu (tas, jad, rimonim, kořenka), méně často ze dřeva (tik, aron ha-kodeš). O životě Židů vypovídají kamenné (vzácně dřevěné) náhrobky, synagogy a ghetta, zařízení márníc. Židovský dům se odlišoval mezuzou a někdy tabulkou mizrach. Židovskými symboly nebo nápisy bývalo zdobeno i zařízení domácností. Drobnější předměty sakrální povahy se vzácně dochovaly v genizách.

**Žid** (heb. *Jehudi*, plurál *Jehudim*) – výraz vzniklý odvozením z vlastního biblického jména Jehuda. Od jména této biblické postavy jsou odvozen i jidiš výraz *Jid* (plurál *Jidn*), anglické *Jew*, francouzské *juif* nebo německé *Jude*, za mnohými z nichž stojí latinské *Iudaeus*, převzaté z řečtiny (*Ioudaios*). Některé jazyky však vycházejí z heb. výrazu *ivri* = Hebrejec (srov. italské *Ebreo* nebo ruské *Jevrej*).

Podle příběhů biblické knihy *Genesis* a *Exodus* byl Jehuda jedním z dvanácti synů Jákoba, posledního ze tří patriarchů (např. *Gn* 49). Také území země Izraele bylo rozděleno podle tradice na dvanáct částí. Protože však kmen Levi byl určen k účasti na chrámových bohoslužbách, neobdrželi levité díl země. Namísto toho každý z Josefových synů, Efraim a Manase, dostali svůj vlastní díl. Po relativně krátké existenci se jednotné království založené Šaulem a Davidem rozpadlo za Šalomounova syna Rechabeáma (*I K* 12) na dvě části, severní Izrael a jižní Judu (heb. *Jehuda*), nazývanou podle nejsilnějšího ze tří zde sídlících kmenů. Později bylo severní království vyvráceno Asýrií (721 před n. l.). Postupně se jméno Jákobova syna stalo apelativem lidu Izraele, i když sami Židé mnohem častěji používali právě výrazu *bnej Jisrael* = synové Izraele.

Poměrně obtížné je dnes vedení hranice mezi etnickou a náboženskou definicí výrazu (v moderní době ještě přistupuje možnost definovat Židy jako národ). Etnické definici odporuje zejména možnost přistoupení k židovské víře – konverze (gijur). Přestože prakticky žádný z judaismů (viz Předmluva a Úvod) nelze označit za misijní náboženství, možnost „stát se Židem“ zde vždy existovala. Omezení výrazu Žid pouze na příslušnost k náboženskému systému je zase problematické kvůli jisté (i když poměrně omezené) diverzitě historické (např. karaité, kteří se nakonec od ostatních Židů distancovali) a především moderní (reformní, liberální, konzervativní, ortodoxní, ale také nenáboženští Židé).

Po celé období trvání klasického rabínského judaismu, tj. od přesunu center do Evropy až do doby emancipační (konec 18. století), je však situace relativně jednoduchá. Pro Nežidy jsou Židé homogenní skupinou, reprezentovanou příslušníky rabínského judaismu. Z pohledu zevnitř sice Židem každý, kdo odpovídá požadavkům náboženského práva (halacha), tedy osoba s židovskou matkou. V praxi jsou konverze k judaismu stejně jako smíšené sňatky vyloučeny, nenáboženská neutrální sféra v evropském prostoru neexistuje, a proto se v zásadě etnická a náboženská příslušnost překrývá.

**Izrael** (heb. *Jisrael*, také *am Jisrael* = lid Izraele) – označení Židů, odvozené od jména, jež získal podle biblického podání Jákob (*Gn* 32,29), po Abrahamovi a Izákovi poslední z praotců (*avot*). Bible používá výrazu *Jisrael* nebo *bejt Jisrael* = dosl. dům Izraele popřípadě *adat Jisrael* = shromáždění, společenství Izraele, jako kolektivního označení potomků Jákoba. Rabínský judaismus přejímá všechny tři zmíněné výrazy. Nejčastěji používá právě jednoslovného výrazu *Jisrael*, jež se v hebrejštině coby kolektivum pojí se slovesem v plurálu, ale zavádí také spojení *Kneset Jisrael* = Společenství Izraele. Výraz Žid má svůj původ v nežidovské společnosti a Židé sami jej začali používat teprve v moderní době. Označení Izraelita je zase novotvarem, jež používal reformní judaismus 19. století namísto výrazu Žid, jenž byl pocíťován jako hanlivý. Dnes se jedná o archaismus.

**Země Izraele** (heb. *Erec Jisrael*) – velmi přibližně území dnešního Státu Izrael. Pro starozákonní judaismus bylo usídlení na tomto území jednou z podmínek naplnění úkolu, daného Izraeli Bohem. Podle biblické knihy *Genesis* odchází Abraham ze svého bydliště, aby v zemi, kterou mu Bůh ukáže, byl praotcem početného lidu, sloužícího Bohu (*Gn* 12,1–2).

Maxima *Babylónského talmudu* (bKtu 111a) říká: „Kdo žije v zemi Izraele, žije bez hříchu.“ Mnohé náboženskopravní předpisy rabínského judaismu se vážou k zemi Izraele. Ještě pro judaismus *Mišny* je provozování zemědělství na území *Erec Jisrael* v souladu s požadavky

rituální čistoty základním nástrojem posvěcování lidu Izraele. Později, když většina Židů sídlí v diaspoře (galut), se touha po návratu do země Izraele stává společným pocitem všech Židů, vyjadřovaným v každodenní i sváteční liturgii. Různá právní ustanovení míří přímo i nepřímo k podpoře jišuvu (bMen 44a), tj. osídlení země Izraele přistěhováním (alija).

**Nežidé** – jako každé lidské společenství mají i Židé kolektivní povědomí, strukturující lidskou společnost bipolárně – „my“ a „oni“. Na zcela obecné rovině jsou Nežidé označeni jako *gojim* (národy, singulár *goj*, odtud gramaticky chybný hovorový tvar *gojimové*). Tento výraz je bezpříznakový. Současně se Židé vymezovali vzhledem ke svému okolí nábožensky. Výrazy *ovde(j) avoda zara* (modloslužebníci) a *ovde(j) kochavim* (dosl. uctívači hvězd) znamenají asi tolik jako křesťanský výraz pohané.

V běžném životě určuje chování Žida k Nežidovi princip zvaný *darche(j) šalom* – zachování pokoje. Na základě tohoto principu je Nežid respektován jako autonomní lidská bytost, hodná úcty. Může být předmětem dobročinnosti Žida. Potřebného Nežida je vhodné obdarovat almužnou (cdaka), nemocného navštěvovat (bikur cholim) a mrtvého pohřbít (ŠA JD 151:12). Na druhou stranu je zde ohled náboženský. Žid nesmí žádným způsobem podporovat Nežidovy náboženské aktivity, protože by se tak nejen na modloslužbě sám podílel, ale danému Nežidovi v očích Boha přitěžoval. Žid proto nesmí např. obchodovat s předměty cizího kultu prováděného v daném místě (ŠA JD 151:1).

Každodenní střetávání se Židů s Nežidy můžeme charakterizovat jako zčásti vynucenou symbiózu, vyplývající z fyzické blízkosti obou skupin v přeplněném středověkém městě. Náboženskoprávní literatura řeší podmínky, za kterých se Žid smí zúčastnit svatební hostiny křesťanského souseda, může-li mít židovská rodina nežidovskou kojnu a naopak, nebo může-li se nechat Žid léčit nežidovským lékařem. O dochovaných textech, z nichž jsou zřetelné snahy rabínů vzájemný kontakt omezovat, platí, že za každým zákazem musíme vidět praxi, proti níž se zákaz obrací; viz také noachidská přikázání.

## II. Teologie, kosmologie, antropologie a další základní představy

*Bůh – Třináct článků víry – Tóra – micva – hřích – bohabojnost – pud k zlému – pokání – mučednická smrt – duše – čas – exil – eschatologie – mesiáš – posmrtný život – ráj – zászvětí – zmrtyýchvstání – stěhování duší*

**Bůh** – rabínský judaismus se definuje jako přísný monoteismus a víra v jediného Boha je nejzákladnější ideou celého náboženského systému. Je formulována v úvodním výroku modlitby Šma (*Dt 6,4*): „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný.“ Obecně je v rabínském judaismu Bůh chápán jako nekonečně dokonalá bytost, tvořící svět z ničeho (*ješ me-ajin* = lat. *ex nihilo*), disponující vševědoudností a nekonečnou mocí nad neživým stvořením, živými bytostmi (*baalej chajim*, *nefeš chaja*) a člověkem (*adam*). Bůh rabínského judaismu je současně Bohem osobním, jenž je vždy ve vztahu k stvoření, tedy i k člověku.

Vůči lidem se Bůh projevuje především ve dvou aspektech: jako spravedlivý soudce odměňuje a trestá člověka za jeho činy a jako milosrdný Bůh odpouští člověku jeho hřichy. S křesťanstvím i s islámem spojuje judaismus otázka po důvodech utrpení spravedlivého, nutně se nabízející při pohledu na (podle všech zmíněných náboženství jen zdánlivý) rozpor mezi spravedlivým a všemocným Bohem a každodenní realitou. Proč Bůh dopouští páchání zla na spravedlivém? Rabínský judaismus řeší tento problém odkazem k posmrtnému životu, mesiášské ideji a „světu, který přijde“ (*olam ha-ba*). Trpí-li spravedlivý v tomto světě a životě, o to větší bude jeho odměna v životě posmrtném. Naopak ničemník, jemuž se za jeho života daří, bude po smrti trpět. Tento poměrně nekomplikovaný pohled je nutno doplnit o „realistickou“ antropologii, jež v judaismu převládá. Extrémní póly lidství – spravedlivý (*cadik*) a ničemník (*raša*) jsou spíše ideální typy, zatímco skutečný člověk je chápán jako stojící někde mezi nimi, tj. není ani úplně dobrý ani zcela zlý (*bejnoni* = stojící někde mezi). Zdánlivě spravedlivý proto trpí za své „malé“ hřichy již v tomto světě, aby později požíval jen odměny, a naopak ničema si v tomto světě užívá odměny za své nepatrné dobré skutky, aby nakonec skončil v pekle. Viz také duše.

Vztah člověka k Bohu spočívá jednak v lásce k tomu, kdo člověka stvořil, dal mu život a každého dne mu coby hříšníkovi odpouští, jednak v bohabojnosti – strachu z Boha coby soudce. Rozhodnutí k bohabojnosti (*jir'at ha-šamajim* = dosl. strach z nebes) je chápáno jako základní akt svobodné vůle člověka. Paradigmatickou situací je zde Abrahamova oběť Izáka (*Gn 22*, tzv. akeda), jejíž středověké interpretace řeší právě otázku Boží vševědoudnosti vzhledem ke svobodě lidské vůle. O formulaci základních principů rabínské teologie se pokusil Maimonides svými *Třinácti články víry* (*Šloša asar ikarim*).

V Božím plánu stvoření hraje zvláštní roli lid Izraele. Bůh uzavírá s Abrahamem a s jeho potomky smlouvu (*brit*, viz *Gn 15 a 17*), a takto vznikající lid Izraele se stává Božím spolupracovníkem s úkolem a možností přiblížit svět mesiášské době. Bůh vyvádí Židy z Egypta a činí je svobodným lidem, aby jim předal k plnění Boží přikázání, obsažená v Tóře. Tolik diskutovaný koncept „vyvolení“ by měl být proto správně chápán jako vyvolení k povinnosti.

Významné místo v židovské spiritualitě mají úvahy nad jmény Boha. Základním výrazem označujícím Boha je Elohim (vlastně majestátní plurál – dosl. bohové). Za vlastní jméno židovského Boha lze považovat tzv. tetragram, neboli čtyřpísmenné jméno JHWH (hebrejské souhlásky jod, he, vav, he). Toto jméno se zásadně nevyslovuje. V biblických textech jsou pod souhláskami podloženy samohlásky slova *Adonaj* = náš Pán, které je namísto tetragramu vyslovováno (v pozdější době a dnes se prosadil zvyk číst místo Adonaj spíše ha-Šem = Jméno). Neporozuměním tak vznikl nežidovský zvyk číst tetragram jako Jehova, zatímco původní výslovnost byla zřejmě Jahve. Mystika a magie zná další Boží jména, jež jsou kratšími či delšími kombinacemi hebrejských písmen, postrádajícími i pro židovského nezasvěcence smysl. Mystika navíc zdůrazňuje vztah mezi hebrejskými písmeny a stvořením. Zatímco Bůh stvořil svět slovem (redukovatelným na kombinaci písmen), z druhé strany jsou různé kombinace a permutace hebrejských písmen (zejména písmen tetragramu) vnímána jako Boží jména, disponující stvořitelkou mocí.

Učenci se sklonem k filozofii se vždy snažili zdůrazňovat abstraktnost a nepopsatelnost Boha judaismu. Podle Maimonida (*MN* I,57 a 59) je jakékoli pozitivní tvrzení o Bohu (přisuzování atributů) automaticky blasfemické, neboť umenšuje absolutní povahu všech Božích vlastností. Namísto toho prosazoval Maimonides tzv. negativní teologii, v souladu s níž by bylo možné pouze stanovit, jaký Bůh není. Pro každodenní zbožnost byl takto filozofický koncept Boha nepoužitelný. Široké vrstvy věřících spíše hledaly cestu k osobnímu Bohu prostřednictvím jeho antropomorfizací, proti nimž často vedli učenci marný boj. Antropomorfismy oplývají nejen mnohé mystické spisy přístupné jen zasvěcencům, ale také liturgická poezie (*pijut*), jež vzhledem ke své přítomnosti v každodenní synagogální praxi formovala koncept Boha vlastní širokým vrstvám. Antropomorfismy v hebrejském písemnictví byly vzhledem k roli, kterou hrál pro judaismus text, nevykořenitelné. Na druhou stranu zákaz zobrazování, formulovaný v Desateru (*Asara dibrot*, *Ex* 20,4, č. 2), zapříčinil téměř úplnou nepřítomnost výtvarného umění a omezil i umělecké vyjádření v materiální kultuře obecně.

**Třináct článků víry** – také podle úvodních slov každého z nich (*Ani maamin* = dosl. věřím). Text formuloval Moše Maimonides (1135–1204) na konci úvodu k 10. kapitole mišnaického traktátu Sanhedrin. Úvod je součástí Maimonidova komentáře k *Mišně*. I když *Třináct článků víry* obsahuje většina *sidurů*, nejsou přímo součástí synagogální bohoslužby. Je zvykem recitovat je každého dne po skončení ranní modlitby (*šachrit*). Text se stal základem početných poetických kompozic, jež často dosáhly většího rozšíření.

**Tóra** (nejspíše z heb. slovesa *jara* = ukazovat prstem nebo rukou, pak učit, vyučovat) – v nejužším významu znamená *Pět knih Mojžíšových* (*Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, nazýváno také *Pentateuch* – z řec. Pětikniží), nejposvátnější text rabínského judaismu. V širším smyslu může však tentýž výraz označovat také celý korpus hebrejské *Bible* (*Tanach*), nebo dokonce otevřený proud psaného i ústně tradovaného rabínského učení. Židé nazývají Tóru také *Chamiša chumšej Tora* = Pět pětín Tóry nebo zkráceně *Chumiš* nebo *Chumaš* = přibližně: Pětidílka. Tímto výrazem se často označuje tištěné vydání v kontrastu se svitkem Tóry. V teologických textech se o Tóře často hovoří jako o Učení Mojžíšově (*Torat Moše*).



Text Tóry je psán v tzv. biblické hebrejštině, hebrejským (přesněji novohebrejským písemným systémem). K souhláskovému textu, jenž byl zřejmě fixován nejpozději na konci 1. století n. l., byly později (700—1 000) připojeny značky samohlásek a melodické akcenty (masora a taamim). Dělení na verše (5 845 veršů) je neznámého stáří, dělení na kapitoly bylo převzato do celého textu hebrejské Bible teprve později z Vulgaty. Text je rozdělen na celkem 669 oddílů (*paraša*, plurál *parašijot*, 290 tzv. otevřených a 379 tzv. uzavřených). Jejich účel není zcela zřejmý. Současně byl text rozdělen pro účely veřejného předčítání v synagoze do týdenních oddílů (*sidra*, plurál *sidrot*). Ve středověkých rukopisech a v tištěných vydáních je text rozdělen podle jednorozměrného babylónského cyklu (54 sider), který ještě před přesunem židovských center do Evropy převážil nad tříletým cyklem čtení, jenž existoval v zemi Izraele (155 oddílů).

Čtení z Tóry (*kriat ha-Tóra*) probíhá v synagoze vždy v pondělí, ve čtvrtek ráno a o Šabatu ráno a v poledne. Dále se z Tóry předčítá o svátcích. Čtení týdenního oddílu začíná o Šabatu během odpolední modlitby (*mincha*). Daný oddíl se pak čte (a studuje i s komentáři) během následujícího týdne a čte se naposledy vcelku o následujícím Šabatu během ranní modlitby (*šachrit*). Cyklus začíná i končí o svátku Simchat Tora. Pro synagogální čtení se používá pergamenový svitek Tóry, který je posvátným předmětem, uchovávaným ve svatostánku (*aron ha-kodeš*) synagogy. Samotné čtení se odehrává na pódiu (*bima*), na který je ozdobený svitek ze svatostánku obřadně přinesen. K vystoupení na vyvýšené pódium (*alija*, plurál *alijot*) jsou vyvoláváni dospělí muži.

Vlastní četbu často provádí pro její komplikovanost školený předčítatel, jemuž vyvolaná osoba (*baal ha-kria*) symbolicky asistuje. Další vzdělaná osoba dohlíží na bezchybnost četby. V případě pochybení je třeba danou část opakovat. Vyvolání k Tóře bylo vždy v židovské společnosti považováno za čest. Přednostně se této cti dostává muži, jenž odvozuje svůj původ od kněží nebo levitů. Je-li proto v synagoze přítomen kohen, je vyvolán jako první, po něm následuje levi.

V aškenázském prostředí se vžil zvyk o Šabatu *alijot* „kupovat“. Vážený člověk, často cizí návštěvník, který veřejně slíbí (*še-nadar*, jidiš *šnúdr*) věnovat po Šabatu konkrétní částku na dobročinné účely, je poctěn vyvoláním k Tóře. Tato praxe byla kritizována především reformním judaismem 19. století, jenž ji potlačil. Přežila však v některých ortodoxních komunitách.

Rabínský judaismus chápe Tóru jako zjevený text, zapsaný Mojžíšem na hoře Sinaj. V tomto smyslu je Tóra chápána především jako posvátný zákon. Koncept Tóry jako souboru Božích přikázání je následně rozvíjen v mýtu dvojí Tóry. Podle něj neobdržel Mojžíš na Sinaji pouze text Pěti knih Mojžíšových, označovaný v této souvislosti jako *Tora še-bi-chtav* = Písemná Tóra, ale také korpus ústní tradice, nazývaný *Tora še-be-al pe* = Ústní Tóra.

Myšlenka Ústní Tóry je jedním ze základů rabínského judaismu. Stojí za náboženskou autoritou rabínských učenců a otevírá cestu k tvorbě nábožensky podložených norem (halacha). Současně je obtížné Ústní Tóru přesně definovat. Ústní Tóra je totiž na jedné straně tradována a jako jistý korpus učení je předávána (*masar*) jednou generací tradentů na generaci následující. Současně však Ústní Tóru nelze chápat jako uzavřený soubor materiálu. Je jakýmsi étosem, nekonečnou množinou potencialit, jež umožňují tomu, kdo se na nich podílí, formulovat v kterémkoli okamžiku učení, jež je součástí Ústní Tóry. Z hlediska učenců – tradentů je participace na Ústní Tóře otázkou vnitřního nastavení jednotlivce a obecné akceptance ze strany

náboženských institucí, těmito jednotlivci tvořených. Ve své paradoxnosti tak koncept Ústní Tóry obsahuje jak /1/ prvek konzervativnosti (již formulovaný materiál je pečlivě tradován ať už v orální nebo písemné podobě) tak /2/ prvek otevřenosti (možnost k proudu Ústní Tóry přistoupit, k jejímu materiálu připojovat nový a inovativně jej rozvíjet). Koncept Ústní Tóry je ve své dynamice odpovědný za schopnost rabínského judaismu operativně reagovat na proměňující se realitu každodenního života a je třeba jej považovat za jeden z neuralgických bodů tohoto náboženského systému.

Vztah Ústní Tóry k Psané Tóře je jednoznačně hierarchický – z pohledu zevnitř žádné tvrzení Ústní Tóry není v rozporu s ničím v Psané Tóře, která vlastně veškerou Ústní Tóru inherentně obsahuje. Proto je také z definice možné jakékoli tvrzení Ústní Tóry spojit se zcela konkrétním místem Psané Tóry. Z vnějšího pohledu dochází ke dvěma procesům: /1/ z textu Psané Tóry je odvozován nový materiál anebo je /2/ nově formulovaný materiál s textem Psané Tóry následně spojen (tzv. sekundární motivace).

Teologie Tóry je rozvinuta poněkud jiným směrem v mystických proudech judaismu. Zde je prominentní myšlenka preexistence Tóry, jež současně tvoří intimní pouto mezi Bohem a lidem Izraele: „(Bůh) má drahocenný poklad, jež uschoval devět set sedmdesát čtyři generací před tím, než stvořil svět; toužil jej darovat svým dětem.“ (bZev 116a) Podle jiných podání byla Tóra stvořena 2000 let před stvořením světa. Tato Tóra však byla nehmotná, psaná černým ohněm na bílém ohni (jŠek 49a). Celý svět představuje jen 1/3200 Tóry. (bEru 21a) Zvláštní a ne zcela jasnou otázkou je vzájemný vztah Tóry a ostatních knih hebrejské Bible, především knih prorockých. Absolutní pojetí Tóry jakožto preexistujícího zjeveného textu, obsahujícího v posledku vše, co se kdy stalo a stane, činilo ze zpětného pohledu rabínského judaismu následné zjevování Boha prorokům nadbytečným. Výsledkem je kompromisní pohled, podle kterého je sice vše v knihách proroků a spisů obsaženo již v Tóře (bTaa 9a), avšak muselo být zjeveno znovu, protože Jisra'el hřeší a potřebuje napomenutí (bNed 22b). Popírání nebeského původu Tóry je jedním z důvodů pro ztrátu podílu na budoucím světě (mSanh 10:1).

Studium Tóry je proto v rabínském judaismu náboženskou aktivitou par excellence. Není náhodné, že se při hodnocení významu studia Tóry rabínský judaismus současně vymezuje vůči zaniklému judaismu chrámovému, když vkládá Bohu do úst následující slova, adresovaná Davidovi: „Je pro mne lepší jeden den, po který sedíš a zabýváš se Tórou, než tisíc zápalných obětí, které mi v budoucnu přinese Šalomoun, tvůj syn, na oltář.“ (bŠab 30a) Jiná maxima Talmudu říká, že Nežid, který se zabývá studiem Tóry, je srovnatelný s veleknězem. (bBK 38a) Kdo se oddělí od studia Tóry, jako by zemřel (bAZ 3b), pozře jej oheň a skončí v pekle. (bBB 79a). Současně se však zdůrazňuje nutnost studovat Tóru nezištně pro ni samu (*li-šma*): „Kdo využívá korunu Tóry, bude zničen.“ (bNed 62a) Studium Tóry i Tóra sama jsou v rabínském judaismu natolik hypostazovány, že podle *Babylónského talmudu* „Bůh sám sedí a studuje Tóru“ (bAZ 3b).

**Micva** (plurál *micvot*) – Boží příkázání; micvot jsou souborem příkazů, jež má za povinnost zachovávat každý židovský muž starší 13 let (*bar micva*) a žena starší 12 let. Teologie micvot představuje jeden z nejvýznamnějších okruhů náboženských spekulací v rabínském judaismu. Tóra (Pět knih Mojžíšových) je zde chápána jako zákon, obsahující příkázání, jejichž plnění Bůh ukládá lidu Izraele. Východiskem rabínských učenců je mýtus dvojí Tóry. V souladu s ním

jsou právě rabíni součástí řetězce a nositeli tradice ústní Tóry, jež dovoluje psanou Tóru interpretovat pro účely každodenní ortopraxe.

Písenná Tóra v této optice obsahuje 613 přikázání (podle vokalizované číslovky také *tarjag micvot*: tav = 400, reš = 200, jod = 10, giml = 3). Z nich je 365 záporných (*micvot lo taase*; počet odpovídá dnům v roce) a 248 kladných (*micvot ase*; počet odpovídá počtu částí lidského těla podle rabínské tradice). V konkrétním výčtu micvot se však jednotliví učenci liší. Asi nejznámějším je pokus Maimonidův (*Sefer ha-micvot = Kniha přikázání*), jež podrobil kritice Moše ben Nachman – Nachmanides (1194-asi 1270) v poznámkách (*Hasagot*), vydávaných spolu s původním Maimonidovým dílem. Poetické zpracování výčtu micvot je podstatou žánru liturgické poezie zvané *azhara* (plurál *azharot*).

Vedle přikázání z Tóry (*micva mi-de-orajta*) existují další druhy norem. Rabíni sami odvozuji nové příkazy (*micva mi-de-rabanan*), jež mají často za cíl zabránit překročení přikázání z Tóry a jsou pak označovány jako *sjag* = plot okolo Tóry. Zvláštní kategorii tvoří několik příkazů zvaných *le-Mošé mi-Sinaj* = od Mojžíše ze Sinaje, podle tradice sice předaných Mojžíšovi pouze ústně, avšak stejné váhy jako příkazy *mi-de-orajta*. Rabínské náboženské právo následně rozeznává celou řadu rabínských ustanovení (*gzera* = rabínský zákaz, *takana* = rabínská právní úprava aj.), právní závaznost má i místní zvyk – *minhag*.

V celém komplexu rabínského práva se pak vedou napříč příkazy ještě dvě významné dělicí linie. (1) Plnění mnoha přikázání včetně rabínského rozpracování v *Mišně* (a částečně v talmudech) je spojeno s osídlením země Izraele (celý okruh zemědělství) a existencí Chrámu a prováděním obětních rituálů. Tyto příkazy se označují *micvot še-hen tlujot ba-arec* = micvot závisející na Zemi. Po zničení Chrámu a rozptýlení Židů v diaspoře nelze tyto příkazy plnit. Z 613 micvot považují rabínští učenci středověku pouze 270 (222 záporných a 48 kladných) za skutečně aktuální. (2) Všech 613 micvot se dále dělí na ty, jejichž provádění závisí na čase (*micvot še-ha-zman graman*), a na ty, při jejichž provádění čas nehraje roli. Toto dělení je významné z toho důvodu, že ženy nejsou povinny vykonáváním prvního druhu micvot, mezi něž patří i tak zásadní náboženské povinnosti jako je pravidelná synagogální modlitba, jež musí být vykonána v určitém časovém úseku dne. Formálně sice podle *halachy* žena může taková přikázání vykonávat dobrovolně, konvence však takovou iniciativu spíše potlačuje; viz také *talit*. Některá přikázání mohou patřit do obou kategorií, pak je jimi žena povinována – např. *micva* obřízky sice závisí na čase (musí být provedena osmého dne života), ale zároveň na čase nezávisí (platí po celý život muže). Proto je matka stejně jako otec povinna zajistit obřízku svého syna.

Soubor micvot zasahuje veškeré aspekty lidského života. Reguluje stravování, odívání, sexualitu, intelektuální aktivity, každodenní zbožnost, vztah k Bohu a lidem, atd. *Micva* v rabínském judaismu je náboženským konceptem *par excellence*, pojítkem mezi Bohem a člověkem. Bůh předává micvot lidu Izraele coby nástroje jejich vlastního posvěcení a následně coby nástroje, umožňující těm, kdo micvot vykonávají, stát se „partnery“ Boha při udržování světa v bytí a přibližování příchodu mesiáše. Převzetí „jha micvot“ je v této souvislosti chápáno jako úkol. Zatímco plnění micvot má za následek posilování „dobrých“ sil v duchovních světech a integraci univerza, jejich neplnění naopak působí destrukci, a je tedy protichůdné vůli Boha, který svět stvořil. Proto se racionalizující pokusy micvot „vysvětlit“ hrubě míjejí s jejich skutečnou funkcí. Obecně judaismus trvá na tom, že důvody přikázání (*taamej micvot*) jsou známy pouze Bohu, který je teprve na konci dní (eschatologie) sdělí spravedlivým. Redukce

stravovacích příkazů nebo třeba obřizky na jejich hygienickou funkci apod. je naprostým nepochopením.

**Hřích** – v rabínském judaismu porušení Božích přikázání, jež v podobě, do níž je rozvinuli rabínské učenci v náboženskopravní literatuře, regulují prakticky veškeré aspekty lidského života.

Rabínský judaismus používá pro označení hříchu celé řady termínů, z nichž některé jsou biblického původu (*avon*, *peša*, *chet* popř. *chata* nebo *chataa*). Běžným talmudickým termínem, používaným i ve středověku, je *avera* = přestupek. I když se někteří středověcí učenci se sklonem k racionalismu (např. Maimonides) pokoušeli jednotlivým výrazům přisoudit speciální význam, obecně jsou v judaismu spíše synonymní a stojí v protikladu k aktivnímu plnění Boží vůle prostřednictvím vykonávání přikázání. Utopický judaismus *Mišny* rozpracovává teorii chrámových obětí, jež v souladu s Božím milosrdenstvím očišťovaly lid Izraele od hříchů. Po zničení Chrámu, kdy je přinášení obětí znemožněno, je hlavním nástrojem očišťování synagogální modlitba, konání skutků milosrdenství (*gmilut chasadim*) a především individuální nebo kolektivní pokání (*tšuva*). Na rovině vztahu mezi Bohem a jednotlivcem dochází každoročně k jistému „účtování“ v období Vysokých svátků, tedy od Roš ha-šana do Jom kipuru. Rabínský judaismus zdůrazňuje osobní odpovědnost každého člověka za své činy, za něž se bude po smrti zodpovídat. I když v rabínském judaismu neexistuje přímo idea očiště, přesto úvahy o posmrtném životě obsahují myšlenku utrpení, jehož se dostane hříšníkům bezprostředně po smrti.

**Bohabojnost** (*jirat šamajim* = dosl. bázeň z nebes) – jeden ze základních konceptů rabínského judaismu, pojící se jednak s ideou odměny a trestu, současně ale i se svobodou jedince: „Vše je v rukou nebes vyjma bohabojnosti.“ (bMeg 25a, bBer 33b) Vědomí všemohoucnosti Boha neredukuje odpovědnost člověka za své chování: „Nebudte jako služebníci, kteří slouží pánovi pouze za mzdu, ale buďte jako služebníci, kteří na mzdu nečekají. A mějte v bázni nebesa.“ (PA 3:1) Bohabojnost v rabínském judaismu je především výzvou k aktivitě, k plnění Božích přikázání: „Kdo se bojí Boha, může být přirovnán k řemeslníkovi, který má své nářadí vždy připraveno k dílu.“ (ARNA 12)

**Pud k zlému** (*jecer ha-ra*) – pud ke zlému; člověk je ovládán dvěma pudy, dobrým (*jecer hatov* = puzení k dobru) a zlým. Cílem člověka by neměla být eliminace zlého pudu, ale jeho ovládnutí, projevující se v sebekontrolě. Člověk by měl být schopen sloužit i svým zlým pudem Bohu. I *jecer ha-ra* má svůj smysl – např. lidská sexualita je plodem právě puzení ke zlému, a podlehe-li mu člověk, snadno se dopustí přestupku proti Božím příkazům. Na druhou stranu sexualita je nutným předpokladem rozplodování, jež je nahlíženo jako pozitivní.

**Pokání** (*tšuva*) – Rabínský judaismus nahlíží člověka jako náchylného k hříchu dokonalý spravedlivý je spíše nedosažitelným ideálem. K rozpracování konceptu pokání dochází v rabínském judaismu do značné míry v důsledku přerušování chrámových obětí, jejichž primární funkcí bylo očišťovat jedince i celou pospolitost od hříchů: „Rabi Jochanan ben Zakaj se jednou procházel se svým žákem rabi Jehošua poblíž Jeruzaléma po zničení Chrámu. Rabi Jehošua pohlédl na trosky Chrámu a řekl: Běda nám! Místo, jež očišťovalo hříchy lidu Izraele, leží v

troskách! Rabi Jochanan ben Zakaj jej utěšoval: Nermuť se, můj synu. Je jiný, stejně záslužný způsob vedoucí k očištění (...) – konání skutků milosrdenství.“ (ARNA 4:5) Uvědomění si vlastní nedokonalosti a již učiněných přestupků však může člověka přivést k pokání. Výraz *tšuva* je odvozen od slovesa *šav* = navrátit se (zde k správné cestě). Kajícník (*baal tšuva, chozer bi-tšuva*), resp. kajícnice (*baalat tšuva, chozeret bi-tšuva*) má možnost nápravou svého konání díky Božímu milosrdenství (*chesed*) umenšit dopady spravedlivého Božího soudu (*din*). *Pirkej de-rabi Eliezer* (ARNA 15) vykládá výrok traktátu *Avot* (PA 2:15): „Čiň pokání den před svou smrtí: Rabi Eliezer byl dotázán svými žáky: „Zdalipak člověk zná den své smrti, aby mohl učinit pokání (včas)? Odpověděl jim: Tím spíše ať činí pokání dnes – co když zemře zítra, a ať činí pokání zítra – co když zemře pozítří. Tak se celý jeho život odehraje v pokání.“ Vedle zmíněných skutků milosrdenství je prostředkem pokání především modlitba, časté byly ale také asketické praktiky jako dobrovolné půsty, odpírání spánku i fyzické sebetřýznění. Obecná nálada sebezpytování a pokání převládá v období mezi svátky Roš ha-šana a Jom kipur. Ve středověku vzniká celá řada etických textů, jejichž cílem je přivést věřící k pokání a sebezdokonalování. Tento typ literatury se nazývá *musar* (etika). Z nejoblíbenějších zmiňme *Chovot ha-lvavot* (*Povinnosti srdce*, Bachja ibn Pakuda, 11. století), *Šaarej tšuva* (*Brány pokání*, Jona Gerondi, zem. 1263) a *Sefer ha-jir'a* (*Kniha Bohabojnosti*) stejného autora, *Orchot ha-cadikim* (*Cesty spravedlivých*, autor neznámý, Německo, 15. století), *Mesilat ješarim* (*Stezka přímých*, Moše Chajim Luzzatto, 1707–1747) a *Igeret ha-musar* (*Etický testament*, Elija Gaon z Vilna, 1720–1797).

**Mučednická smrt** – *kiduš ha-Šem* (dosl. posvěcení Božího jména, mučednická smrt pro víru) – koncept, jehož kořeny lze sledovat do raného gaonského období, který se však rozvíjí teprve později v křesťanském středověku v aškenázské oblasti.

Spolužití Židů a křesťanů v západní Evropě bylo nejpozději od první křížové výpravy (1096) poznamenáno pokusy o násilné konverze, jež byly zpravidla doprovázeny častými útoky na židovská sídliště. Opuštění víry (apostaze) je pro Žida vedle zabití člověka a nedovoleného sexuálního styku nejzávažnějším přestupkem, opravňujícím dokonce sebevraždu, již jinak rabínský judaismus přísně zakazuje. *Kiduš ha-Šem* proto zahrnoval mučednickou smrt z rukou útočnicka při současném odmítnutí zachránit si život konverzí, ale také smrt vlastní rukou. Té mohlo předcházet usmrcení vlastních dětí nebo manželky, aby byli uchráněni znásilňování a brutálnímu mučení, při středověkých pogromech obvyklým.

Paradigmatickou událostí byl biblický příběh Abrahamovy oběti Izáka (*Gn 22*, heb. *akeda*), jenž byl ve středověku poetickým způsobem mnohokrát zpracován. Podobným způsobem byla také rozvíjena legenda o deseti mučednících (*asara harugej malchut*), dochovaná v pozdním midraši *Ele ezkera*.

*Kiduš ha-Šem* se stal pro středověké aškenázské Židy modelovým chováním, jež je v konkrétních případech dokumentováno v dobových kronikách, připomínáno a opěvováno v liturgické poezii. Jedním z nejznámějších příkladů je elegie Avigdora Kary (zem. 1439), popisující pogrom, k němuž došlo roku 1389 v Praze (přel. Jiří Langer): „[...] Synkové izraelští, útlí a nevinní, šiji nastavili trýzni a mučení. // A když je přemlouvali k svému učení, // odhodlaně děli: ‘Dokonejte dílo ničení!’ // [...] Synové svými otci byli obětováni, // co obět prvotín, hošici milovaní. // Tak nejeden otec zabil svého syna; // nejedna matka – plod svého

klína, // aby jich nestihla odpadlictví vina. // To je, jak Písmo praví, oběť dobrovolná, beránek nebo ovečka nevinná. [...]“

**Duše** – představa netělesné složky živé bytosti, především člověka, jež obsahuje podstatu jeho osobitosti a je od těla oddělitelná. Souvisí s představou posmrtného života, jejímž je předpokladem, a také s ideou zmrtvýchvstání.

Židovská představa duše vychází z biblického podání, podle kterého „Hospodin Bůh stvořil člověka z prachu země a vdechl do jeho nozder duši života (nišmat chajim).“ (Gn 2,7) Alternativní biblické pojetí, které pozdější vývoj židovského myšlení zohlednil pouze nepřímo, spojovalo duši coby podstatu života s krví: „Neboť duše těla je v krvi (Ki nefeš ha-basar badam hi).“ (Lv 17,11) Projevuje se především v jídelních pravidlech kašrutu: „Ale maso s jeho duší, již je krev (be-nafšo – damo), nebudete jíst.“ (Gn 9,4; srov. Lv 17,12) Pozdější biblické texty již dokládají příklon k představě od těla oddělené nemateriální duše: „Prach se vrátí do země, kde byl. A duše (ruach) se vrátí k Bohu, jenž ji dal.“ (Kaz 11,7)

Jako i v případě dalších náboženských konceptů, které se přímo nedotýkají každodenního života, nevytváří rabínský judaismus obecně platnou doktrínu. Spíše různé druhy textů, reprezentující jednotlivé myšlenkové proudy, nabízejí různé pohledy na charakter lidské duše a její funkce. Duše je člověku dána Bohem v dokonale čistém stavu (bBer 10a) a měla by se navrátit zpět do nebe. Může se však během pobytu ve světě znečistit hříchem a pak jí hrozí zničení: „Duše (nešama), již jsem ti dal, je čistá (tehora). Dáš-li mi ji zpět, jak jsem ti ji dal – dobře. Ne-li, sežehnu ji před tebou.“ (KohR 12:7) Přestože judaismus bere vážně hříšnost člověka, související s jeho tělesností (andělé, kteří jsou netělesní, nehřeší), výsledné hodnocení distinkce tělo – duše je pozitivní. Judaismus nevnímá tělo jako „vzelení duše“. Pouze prostřednictvím těla je duše, pocházející od Boha, schopna ve světě jednat. To jí dává schopnost podílet se plněním Božích přikázání na provádění Božího plánu. Člověk, jenž byl stvořen jako poslední, tak leží nejnižší v hierarchii stvoření, současně však stvoření v pozitivním smyslu završuje. Snoubí se v něm materiálně těla s duší, pocházející od Boha, a člověk je tak jako jediná stvořená bytost rozkročen mezi nebem a zemí, jež svým konáním propojuje. Celý rejstřík souvisejících témat nastiňuje midraš *Tanchuma* (*TanchV* Pekudej 3):

Všechny duše, jež kdy byly, od Adama, prvního člověka, až do konce světa, byly stvořeny během šesti dnů stvoření. Všechny dlí v ráji a všechny byly přítomny předání Tóry. [...] V okamžiku, kdy se muž chystá spojit se s ženou, dá Bůh pokyn andělovi, jenž je ustanoven nad početím a jehož jméno je Lajla (Noc). Bůh mu řekne: Věz, že této noci bude stvořen člověk ze semene toho a toho člověka [...] a dávej pozor na tu kapku. [...] Ihned ji anděl vezme do své dlaně a přinese před Boha. A řekne: [...] Co bude této kapce souzeno? V okamžiku Bůh o kapce rozhodne, co se s ní nakonec stane, zda bude mužem či ženou, zda bude slabým nebo silným člověkem, zda bohatým či chudým, zda malým nebo velkým, zda ošklivým či hezkým, zda tlustým či hubeným. Tak rozhodne o celém osudu. Avšak zda bude spravedlivým nebo zloduchem (*raša*), o tom nikoli. To je totiž vloženo pouze do rukou onoho člověka. Ihned dá Bůh pokyn andělovi, jenž je ustanoven nad dušemi, a řekne mu: Přines mi tu a tu duši, jež je v ráji a její jméno je to a to a její vzhled je takový a takový. [...] Ihned onen anděl jde a přinese duši před Boha. [...] V té chvíli Bůh řekne duši: Vejdi do této kapky, která je v ruce onoho anděla.

Duše promluví: Pane světa, mám dost na světě, v němž jsem pobývala ode dne, kdy jsi mne stvořil. Proč je tvou vůlí, abych vešla do této smrduté kapky (*tipa srucha*)? Vždyť jsem svatá a čistá... Tu říká Bůh duši: Svět, do kterého tě nechám vejít, pro tebe bude krásnější než ten, ve kterém jsi pobývala. Navíc, od chvíle, kdy jsem tě stvořil, stvořil jsem tě jen pro tuto kapku. A ihned ji tam Bůh silou vloží. Poté se vrátí anděl a vloží duši do lůna matky. A jsou pozváni dva andělé, kteří duši hlídají, aby odtamtud nevyšla a nevypadla. A vloží ji tam jako světlo nad hlavou (embrya). A duše hledí a vidí z jednoho konce světa na druhý. Anděl ji odtamtud vyjme a vede ji do ráje. Ukazuje jí spravedlivé, sedící v slávě s korunami na hlavách. A hovoří anděl k té duši: [...] Tito, které vidíš, byli na počátku stvoření jako ty uvnitř lůna svých matek a přišli na svět a dodržovali Tóru a přikázání. Proto si zasloužili a získali toto dobro, jež vidíš. Věz, že nakonec ze světa vyjdeš, a pokud budeš dodržovat Boží Tóru, zasloužíš si sedět mezi těmito. Pokud nikoli, věz a pohleď, že si zasloužíš jiné místo. Navečer anděl duši přivede do pekla a ukáže jí tam zloduchy, jež andělé zkázy bijí ohnivými holemi. A oni úpí, avšak andělé s nimi nemají slitování. A říká dále onen anděl té duši: Víš, kdo jsou tihle? A ona říká: Nikoli, pane. A anděl jí odpovídá: Tihle [...] nezachovávali Boží Tóru a pravidla. Proto se jim dostalo této hanby. [...] Staň se proto spravedlivým a nebuď zloduchem, a zasloužíš si zmrtvýchvstání ve světě, který přijde.“

Myšlenka, že duše člověka původně disponuje znalostí všech věcí, již v okamžiku narození ztrácí (bNid 30b), se podobá Platonově teorii učení jako rozpomínání. V *Talmudu* se mimo to diskutuje, zda duše sestupuje na zem v okamžiku početí, neb teprve když se formuje embryo (bSanh 90a).

Rabínský judaismus používá pro duši tři biblických výrazů: *nefeš*, *ruach*, *nešama*. Některé texty chápou tyto výrazy jako synonyma, jiné rozlišují v netělesné části člověka duši a ducha: „Bůh vkládá do člověka ducha (*ruach*) a duši (*nešama*).“ (bNid 31a) Na jiném místě (bBej 16a) hovoří *Talmud* o přídavné duši (*nešama jetera*), již dává Bůh člověku v předvečer Šabatu, aby mu ji na jeho konci zase odebral. V tomto textu je výraz *nešama* synonymem výrazu *nefeš*. Ve výše citovaném úryvku z midraše *Tanchuma* je v první části použit výraz *nešama* a v druhé výraz *ruach*, nedá se však říci, zda autoři pocíťovali mezi oběma nějaký rozdíl. Je zřejmé, že duše má schopnost a úkol kontrolovat dobrý a zlý pud v člověku, a nese tak odpovědnost za chování člověka. Spojení duše s tělem není ani během života absolutní – během spánku duše z těla vychází, prodlívá v nebeských sférách a nahlíží tajemství podle svých zásluh. Spánek je chápán jako částečná smrt člověka, probuzení je novým narozením se všemi důsledky, včetně ztráty znalostí, jež snad duše během svého nočního putování v mimosvětských sférách získala. V okamžiku smrti těla se duši dostává trestu nebo odměny podle toho, jak se člověk během života choval. Osud duše po smrti těla souvisí s názory na posmrtný život a zmrtvýchvstání.

Nejvlivnějším textem zabývajícím se duší je spis *Šmona prakim* (*Osm kapitol*) Moše Maimonida, jenž existuje v českém překladu. Z mystických proudů vypracovala nejrozvinutější učení o duši kabala. Již v *Zoharu* dochází k rozlišení tří částí duše, pro jejichž označení jsou použity starší výrazy *nefeš*, *ruach* a *nešama*. Je jim však podložen nový význam – v *Zoharu* i v pozdější luriánské kabale odkazují ke třem odlišným částem duše (*Zohar* 1:206a, 1:83a–b, 2:94b a 3:70b). Se značným zjednodušením lze označit *nefeš* jako živočišnou duši, *ruach* jako lidský duch a *nešama* jako svatou duši, doslova dech. Spekulace o částech duše nebo o „duších“

člověka se objevuje v židovském myšlení již dříve, především pod vlivem platonismu a aristotelismu. Originálním přínosem *Zoharu* je propojení učení o částech duše s učení o emanaci (postupném „vylévání se“ světů z absolutna, jímž je Bůh). *Nefeš*, jakožto nejnižší složka lidské duše, je spojována se sefirou Malchut (Království). Z ní se podle *Zoharu* duše rodí. *Nefeš* je vlastní všem živým tvorům, nejen člověku. Dovoluje pociťovat hlad, žízeň, je odpovědná za vášně jako láska a nenávisť. Z této složky duše, jež umírá s tělem, vychází povaha jedince. Ruach je paralelní se sefirou Tiferet (Nádhera), jež představuje mužský princip v božství, jehož spojení s Malchut má za důsledek zmíněné zrození duší. Člověk získává tuto duši teprve během svého života. Je odpovědná za morální jednání člověka, rozlišení mezi dobrem a zlem. *Nešama* je podle některých názorů vlastní pouze spravedlivým. Představuje tajemnou sféru sefiry Bina (Porozumění). Pojí se s intelektem a dovoluje člověku podílet se na zmrtvýchvstání a především posmrtném životě. Některé části *Zoharu* (Ra'ja mehemna) zmiňují ještě vyšší složky duše, vyhrazené jen vyvoleným jedincům. Chaja dovoluje vnímat živoucí sílu v Bohu, jechida je zcela nejvyšší složkou, jejímž prostřednictvím může mystik dosáhnout spojení s Bohem (*unio mystica*). Vytvoření paralely mezi lidskou duší a emanujícím světem sefirot má za důsledek chápání člověka jako mikrokosmu, jehož struktury odrážejí struktury světa – makrokosmu. Sebepoznání pak logicky vede k poznání Boha, v souladu s biblickým vyjádřením o stvoření člověka k obrazu Božímu (*Gn 1,26–27*).

**Čas** – posvátné dějiny, jak je nastiňuje hebrejská *Bible* a rozpracovává rabínský judaismus, jsou lineární. Počínají stvořením světa Bohem a pokračují událostmi, které zmiňuje kniha *Genesis*. Klíčovou událostí kolektivních posvátných dějin lidu Izraele je vyvedení z egyptského otroctví, jehož výsledkem je svobodný lid, schopný přijmout Tóru a žít podle jejích zákonů. Lid však hřeší ulitím zlatého telete – modly a trestem je čtyřicetileté putování pustinou. Teprve poté vstupuje lid Izraele do své země. Cílem je vytvoření ideální komunity, která prakticky provádí Boží přikázání a směřuje k mesiášskému věku.

Klíčové události lineárně pojatých dějin jsou však zpřítomňovány v průběhu ročních cyklů, a tak je kolektivní prožívání času ve skutečnosti spíše cyklicko-lineární, jak je zřejmé především z obsahu poutních svátků. Soukromé prožívání času jednotlivcem a rodinou určují jednak přechodové rituály spojené s narozením (*brit mila*), dosažením dospělosti (*bar micva*), vstupem do rodinného života a úmrtím, jednak roční cyklus etického účtování s Bohem, jehož osou jsou Vysoké svátky. V potaz je nutné vzít také cyklus čtení z Tóry.

Nejpozději od gaonského období můžeme sledovat zájem o genealogie rabínů, jež stojí v centru prakticky veškerých historických textů hebrejského středověku, snad vyjma některých kronik s užším zaměřením (viz dále). Tuto rovinu skutečně musíme považovat za nábožensky motivovanou. Poukazuje totiž nazpět k úvodním (a nejstarším) částem *Pirkej avot* (1:1–15, 2:9–14), textu, jenž je součástí *Mišny*. Uvedené části *Pirkej avot* vyjmenovávají řetězec tradentů ústní Tóry od Mojžíše a zjevení na Sinaji až po učence *Mišny*. Cílem není nic jiného než podepření autority rabínských učenců, a to poukazem na autenticitu jejich participace na étosu ústní Tóry, jež je zdrojem normativity rabínského judaismu. Pozdější středověká díla počínaje responzem Šriry Gaona (*Igeret Šrira Gaon*, r. 987) je třeba vždy studovat s přihlédnutím ke genealogickým částem *Pirkej avot*, jež jsou zakládajícím textem žánru. K nejvýznamnějším středověkým dílům popsaného typu patří *Sefer ha-kabala* (*Kniha tradice*) Avraham ibn Dauda (1160/61), *Sefer juchasin* (*Kniha genealogií*) Avrahama Zacuta (1505) a *Šalšelet ha-kabala*



(*Řetěz tradice*) Gedalji ibn Jachji (asi 1589). Zvláštní místo v hebrejské historiografii má *Josipon*, populární vyprávění událostí období druhého Chrámu, mylně připisované Flaviu Josephovi, jež dosáhlo ve středověku vysoké popularity. Pochází nejspíše z jižní Itálie (polovina 10. století).

Svébytný přístup k dějinnosti představují kroniky a dílčí historicky zaměřená díla včetně dokumentárních pijutů a rodinných svitků. Tyto texty zpravidla odrážejí kolektivní paměť jistého regionu a nejčastěji jsou vyprovokovány nějakou dramatickou událostí. To je případ 1. a 2. křížové výpravy a pogromů v Německu. Související texty jsou buď vyprávěními o utrpení Židů nebo výčty mučedníků a zničených obcí (tzv. memorbuchy = pamětní knihy). Spíše výjimečně se setkáváme s pokusy o univerzální uchopení martyrologií: Jehuda ibn Verga ze Sevilly, *Ševet Jehuda*, dokončeno autorovým synem roku 1554, Josef Kohen z Avignonu, *Emek ha-bacha (Slzavé údolí)*. Dokumentární pijuty, jež jsou součástí liturgie daného místa nebo regionu, vycházejí především z aškenázského prostředí a souvisejí s aškenázským důrazem na zvykovou rovinu. Dávají smysl událostem v životě konkrétní obce, jež se jinak pohybuje v nestrukturovaném mezičase univerzální posvátné historie lidu Izraele jakožto kolektiva (viz výše).

**Galut** – vyhnanství, diaspora; vznik rabínského judaismu byl do značné míry důsledkem série národních katastrof (zničení druhého Chrámu, porážka Bar Kochbova povstání), jejichž důsledkem bylo nejprve omezení židovské autonomie a posléze téměř znemožnění funkčního židovského osídlení v zemi Izraele. Nejpozději od 4. století n. l. vzrůstá duchovní význam babylónské diaspory, jejíž počátky sahají až do období po zničení prvního Chrámu (586 před n. l.). *Babylónský talmud*, plod babylónské diaspory, předestírá originální vizi společnosti, zbavené přímých vazeb na chrámový rituál. Oběť je nahrazena modlitbou a studium se stává veskrze náboženskou aktivitou. Bipolarita země Izraele – zbytek světa je nahrazena trojčlenným uspořádáním země Izraele – Babylónie – ostatní svět. I když si země Izraele v zásadě uchovává nadřazený statut, přítomnost učeneckých aktivit v Babylónii vede i k pokusům postavit ji na roveň zemi Izraele: „Kdo žije v Babylónii, je hodnocen, jako by žil v zemi Izraele.“ (bKtu 111a)

Od 10. století, po přesunu center na západ na Iberský poloostrov a frankoporýnské oblasti, krystalizuje v židovské společnosti sílící pocit vykořenění, související s postupným zhoršováním koexistence židovské menšiny s většinovou společností. Frustrace z nuceného rozptýlení mezi spíše antagonisticky se profilující většinovou společností má za následek posílení pouta k zemi Izraele a reflexi faktu diaspory. Na jedné straně sílí vyjádření tužeb po obnovení Jeruzaléma, Chrámu a návratu Židů do země Izraele. Nachází vyjádření především v synagogální liturgii, a to jak všednodenní, tak sváteční. Navzdory neustávajícím individuálním pokusům o imigraci do země Izraele jsou koncepty jako „láska k Sionu“ (*ahavat Cion*) a „láska k Jeruzalému“ (*chibat Jerušalajim*) součástí myšlenkových struktur souvisejících s mesianismem, a nelze je v žádném případě dávat do souvislosti s politickým sionismem, jenž je záležitostí teprve konce 19. a 20. století.

Současně jsme svědky rozpracování konceptu diaspory – galutu jako takového. Především v myšlení 16. století se jedná o klíčové téma, související s mesianistickými očekáváními a rozvojem mystiky. V náboženské filozofii Jehudy Levy ben Becalela – Maharala (zem. 1609) je galut vnímán jako vychýlení z ideálního uspořádání univerza, ve kterém má

každá věc své Bohem určené místo. Ještě dramatictějšího vyjádření dosáhl koncept galutu v luriánské kabale.

**Eschatologie** – víry a koncepty vztahující se k posledním věcem světa. Eschatologické úvahy talmudů a midrašů jsou hluboce vkořeněny v představách biblických a souvisejí také s literaturou apokryfní. Základní rozlišení, přítomné např. v bPes 68a, je mezi dobou mesiášskou a „světem, který přijde“ (*olam ha-ba*). První období je chápáno jako přechodné stadium, různě časově vymezené. Literatura prvních století rabínského judaismu dokládá konkrétní spekulace o příchodu mesiášské doby:

Rav Chanan řekl rav Josefovi: Setkal jsem se jednou s mužem, jenž vlastnil jistý svitek v hebrejštině... Zeptal jsem se ho: ‚Odkud jej máš?‘ Odpověděl: ‚Nechal jsem se najmout římským vojskem. A mezi jejich poklady jsem jej našel. Je tam napsáno: Po čtyřech tisících dvou stech devadesáti jedna letech od stvoření světa – svět osíří. Od tehdy budou války mořských oblud. Pak války Goga a Magoga a zbytek jsou dny mesiáše. Bůh neobnoví svět dříve než po sedmi tisíci letech.‘ Rav Acha syn Ravy řekl: ‚Ten výrok zněl po pěti tisíci letech.‘ (bSanh 97b)

Současně existuje mezi rabínskými učiteli jistý odpor k podobným spekulacím, a to s poukazem na to, že nevyplní-li se předpovědi, vede to k narušení víry: ‚Zatraceny budiž kosti těch, kteří vypočítávají konec. Neboť pak se řekne: určený čas již přišel, on (mesiáš) se neobjevil – nepřijde nikdy! Avšak je třeba čekat, i když se opozdí.‘ Na tomto základě krystalizuje idea skrytosti příchodu mesiášské doby i mesiáše samotného. Návrat davidovské dynastie je vyjmenován mezi „sedmi věcmi, jež jsou člověku skryty“ (bPes 54b) a mesiáš se objeví nepozorovaně (bSanh 97b). Po mesiášské době následující „svět, který přijde“ je dáván do kontrastu s „tímto světem“ (*olam ha-ze*) a je restitucí ideálního stavu věcí. V této souvislosti je srovnáván se Šabatem: ‚Šabat je šedesátinou světa, který přijde.‘ (bBer 57b) Bude se vyznačovat nadbytkem a prosperitou (bKtu 111b), především je však spojován s úvahami o odměně spravedlivých a Božím soudu. Ztělesňuje distinkci mezi spravedlivým a zloduchem (*raša*): ‚Stejně jako spravedliví obdrží odměnu za sebemenší dobrý skutek ve světě, který přijde, zloduši obdrží odměnu za sebemenší dobrý skutek v tomto světě.‘ (bTaa 11a) Ve „světě, který přijde“, budou zloduši souzeni a potrestáni, zatímco spravedliví budou vyléčení a omlazeni (bNed 8b).

V rabínských narativech, pojednávajících o budoucím světě, jsou přítomny některé archaické prvky, například vize mytické hostiny, již uspořádá Bůh pro spravedlivé z masa samice mořské obludy livjatana, již Bůh zabil a nasolil na počátku světa. Celkově však převládá pojetí budoucího světa jako nebeské akademie, ve které Bůh shromažďuje učence, studuje s nimi Tóru a sděluje jim tajemství důvodů Božích příkázání.

Můžeme sledovat tři myšlenkové proudy: (1) Budoucí svět je určen rabínským učencům. Tato linie souvisí se sebezprezentací rabínských kruhů, s hypostazí studia jakožto náboženské aktivity a ideálem židovské společnosti jako společnosti učenecké. (2) Budoucí svět je určen Izraeli jako kolektivu. Tato myšlenka je přítomna již v *Mišně* (mSanh 10:1): ‚Celý Izrael má podíl na světě, který přijde.‘ V tomto „úzkém“ pojetí eschatologie ale současně příchod budoucího světa odvisí od stavu lidu Izraele, jehož hříšnost tento příchod oddaluje. I

zde je „svět, který přijde“ součástí konceptu odměny a trestu, podíl Izraele na budoucím světě je výsledkem utrpení (bBer 5a). Veškeré dobré skutky, které Izrael vykonal v tomto světě „svědčí v jeho prospěch ve světě, který přijde“ (bAZ 2a). (3) Budoucí svět je vnímán jako odměna pro všechny spravedlivé bez ohledu na to, zda jsou Židé: „Zbožní všech národů mají podíl na světě, který přijde.“ (tSanh 13:2)

Potalmudická literatura, zejména texty hechalotické mystiky oplývají detailními popisy nebeských sfér, jež jsou často ztotožňovány právě se „světem, který přijde“. Ten je chápán jako preexistující sféra, jež bude v jistém okamžiku aktualizována, a proto ji lze v mystické zkušenosti nahlédnout. Dozvídáme se tak o uspořádání nebeské akademie, rozsazení biblických postav a rabínských učenců období *Talmudu* apod.

Ani středověký rabínský judaismus nedisponuje jednotným komplexem eschatologických představ. Eschatologie jako taková není systematicky tematizována, což souvisí s charakterem středověké židovské zbožnosti, jejíž osou je myšlenka odměny a trestu a s ní související pojetí života v tomto světě jako přípravy na okamžik účtování a soudu. Důsledkem je jistá zdrženlivost vůči spekulacím o eschatologických událostech, jež ovšem nekoliduje s přesvědčením o posmrtném životě, příchodu mesiáše, vykoupení a zmrtvýchvstání. Tato témata se sice především v liturgii do omrzení vracejí, zůstává ovšem u pouhého konstatování, aniž by docházelo na rovině každodenní zbožnosti k jejich rozpracování. To je spíše záležitostí nábožensko-filozofických nebo mystických proudů, jejichž myšlení teprve zpětně ovlivňuje věroučné struktury širší společnosti.

**Mesiáš** – hebrejské *mašiach* (stejně jako řecké *christos*) znamená „pomazaný“ a označuje ideálního krále mesiášské doby. Texty rabínského judaismu tohoto výrazu často používají jako vlastní jména, i když současně hovoří o „jménu mesiáše“. Idea mesiáše a mesiášského věku je součástí širšího komplexu náboženských představ. Předpokladem je především víra v Boha, jenž tvoří svět, všemu stvoření vládne a předává mu příkazy, vyjadřující jeho vůli. K tomu přistupuje idea hříchu, čili přestoupení Božího příkazu a provinění se proti Boží vůli. S mesianismem pak ještě souvisí názor, podle kterého trvání světa není neomezené a současné uspořádání (typicky chápané jakožto vychýlené z rovnováhy díky hříšnosti člověka) bude uzavřeno právě mesiášskou érou, jíž zpravidla předchází všeobecný soud. Myšlenka soudu ovšem zase předpokládá víru v nesmrtelnost duší všech lidí, kteří žili od počátku světa do okamžiku soudu.

Víra v mesiáše v rabínském judaismu vychází z biblických textů, jež ovšem nenabízejí jednotnou teorii mesianismu. Za jednotící prvek můžeme považovat myšlenku mesiáše jako osoby. Některé texty připisují mesiášské postavě královské rysy (např. *Iz* 9,5, 11,1–10, 32,1–5). Na tomto mesiášovi spočine duch Hospodina, moudrost a rozum (*Iz* 11,2), bude vládnout světu v souladu s vůlí Boha (*Iz* 11,3), jeho vláda vylučuje války (*Iz* 9,4), přestože potlačí vzpurné i silou (*Iz* 11,4). Výsledkem bude znovuustavení rajskeho stavu: „Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát.“ (*Iz* 11,6) Jiné texty pojímají mesiáše jako krále, který však reprezentuje ponížené a chudé: „Hle, přichází k tobě tvůj král, [...] pokořený, jede na oslu. [...] Vyhlásí národům pokoj.“ (*Zach* 9,9–10) Druhý Izajáš hovoří o mesiášovi jako o vyvoleném Božím služebníkově (*eved*) (*Iz* 42,1), na nějž Hospodin vložil svého ducha, aby vyhlásil soud národům (*Iz* 42,1). Podle některých vyjádření druhého Izajáše je možné chápat mesiáše nikoli jako osobního, ale jako ztělesnění budoucího, ideálního Izraele (*Iz* 49,3). Jindy je Bůh sám tím,

kdo koná soud a spásu bez prostřednictví mesiáše (Iz 25–27). Objevuje se také myšlenka mesiáše trpícího pro nevěrnost lidí: „Byl v opovržení, kde kdo se ho zřekl, muž plný bolesti, zkoušený nemocemi. [...] Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal. [...] Byl proklán pro naši nevěrnost. [...] Byl trápen a pokořil se [...] jako beránek vedený na porážku.“ (Iz 53,3–7) Pojetí mesiáše se dále rozvíjí v některých pobiblických textech, zejména v apokalypsách, jejichž vznik se umisťuje do 1. nebo počátku 2. století n. l. (*Závěti patriarchů, Henoch*). Především některé části *Henocha* jsou významné pro duchovní pojetí mesiáše, jenž „dlí pod křídly Pána duchů“ (IHen 39,7), to je Boha, zvaného také Starý dnů (IHen 46,1, viz Da 7,9). Mesiáš je „synem člověka, spravedlivým“ (IHen 46,3), současně je však preexistující: „Dříve než byly stvořeny slunce a přírodní úkazy, dříve než vznikly hvězdy, bylo před Pánem duchů vysloveno (mesiášovo) jméno“ (IHen 48,3), „byl vyvolen a u Něj (Boha) na věky ukryt ještě před stvořením světa“ (IHen 48,6). Předmětem spekulací pozdějších apokalyptických textů bylo také vyjádření, podle něhož sám Henoch je Synem člověka, čili mesiášem (IHen 71,14).

Rabínské texty formativního období rozvíjejí myšlenku pozemského mesiáše. Víra v něj je vyjádřena v patnáctém požehnání modlitby *Šmone esre*, nazývaném Království davidovské dynastie (*malchut bejt David*, bBer 49a): „Ratolest Davida (srov. Za 6,12), tvého služebníka, nech vbrzku vyrašit. Jeho chloubu pozdvihni prostřednictvím své spásy. Neboť v tvou spásu doufáme po celý den. Požehnán jsi, Hospodine, jenž působíš rozkvet chlouby spásy.“ Mesiáš je nazýván „synem Davidovým“ i v mnohých dalších textech každodenní liturgie. Toto pojetí mesiáše obsahuje silný národní prvek. Mesiáš osvobodí Izrael z područí národů a ustanoví své vlastní království míru, jehož vznik bude spojen s obnovením Jeruzaléma. Tento pozemský mesiáš se podle některých názorů objeví znenadání a překvapivě (*ExR 1, Agadat ha-mašiach*), může žít skryt ve světě, dokonce uprostřed národů („v branách Říma“).

Současně je však přítomna i myšlenka preexistence mesiáše a jeho jména (bPes 54a, bNed 39a). Podle alternativního názoru (*GenR 1:4*) patří jméno mesiáše k věcem, jež si Bůh během šesti dnů „usmyslel stvořit“. Preexistující mesiáš podle některých textů přebývá v ráji (*Midraš konen, Seder gan Eden* aj.) nebo pod trůnem Boží slávy, kde září jako světlo. Mesiáš je nazýván vykupitelem (*goel*), mesiášským králem (*melech mašiach*), ratolestí (*cemach*), je na něj vztahován, coby jméno výraz Šilo z *Gn 49,10*, pojící se s kmenem Juda (*EjchR 1:51*). Pozdější mesianismus, zejména v 16. století, byl výrazně ovlivněn myšlenkou, podle které příchodu mesiáše bude předcházet zápas velmocí, chápáný jako „porodní bolesti mesiáše“ (*chevlej mašiach*): „Vidíš-li, že se království potýkají navzájem, vyhlížež stopy mesiáše.“ (*GnR 42:4*) Myšlenka světového zápasu, často označovaného jako zápas Goga a Magoga (*Ez 38–39*) se v *Babylónském talmudu* (bSuk 52a-b) spojuje s vizí „mesiáše syna Josefova, jenž bude zabit“ (*mašiach ben Josef še-neherag*). Teprve po mesiášovi, synu Josefovu, přijde mesiáš syn Davidův, jenž přinese plné vykoupení Izraele. V některých pozdějších zpracováních bude rozsudek smrti nad mesiášem, synem Josefovým, zrušen (tak např. Moše Chajim Luzzatto v *Kinat ha-Šem cvaot*). Podle Ješaji Horowitze (*Šlu Bet David 1:51*) proběhne v době působení mesiáše syna Josefova usebrání Izraele z exilu do země Izraele a obnova Chrámu, ovšem nikoli zrušení stávající přirozenosti světa – smrt a hřích budou ještě existovat. Oproti tomu období mesiáše syna Davidova bude znamenat ustavení nového světa, v němž smrt a hřích existovat nebudou.

S postavou mesiáše, syna Josefova, se někdy také pojí představa příchodu Elijáše. Ten buď spolu s mesiášem, synem Josefovým, bojuje proti protivníkům Boha, označovaným jako potomci Ezaua, popřípadě Edom, ztotožňovaný s Římem nebo i pozdějšími mocnostmi (*Ramban Ex 17,9*) nebo oznamuje příchod mesiáše syna Davidova a vykoupení Izraele. Podle *Talmudu* (bEru 43b) „byl Izrael odedávna ujišťován, že Eliáš nepřijde ani o Šabatu ani o svátku, neboť lidé jsou příliš zaměstnáni (svátečními rituály)“. Proto se na konci Šabatu vyslovuje prosba, aby Eliáš oznámil vykoupení Izraele během následujícího týdne. Prosba má formu pijutu *Elijahu ha-navi* (*Prorok Eliáš*) s výrazným refrémem „Prorok Eliáš [...] – nechť přijde rychle k nám s mesiášem, synem Davidovým.“

Zvláštním jevem byla také vystoupení falešných mesiášů – jednotlivců, kteří se sami nebo prostřednictvím „proroků“ prohlašovali za mesiáše. Šelomo Molcho (1500–1532), potomek marranů, jenž se navrátil k judaismu, se prohlásil za mesiáše a oznámil příchod mesiášského království na rok 1540. Poté, co studoval kabal v Safedu, se vydal do Evropy. Navštívil také Prahu. Nakonec byl upálen coby heretik poté, co odmítl přestoupit zpět ke katolictví. V pražské Pinkasově synagoze byl uchováván jeho plášť a standarta (dnes ve sbírkách Židovského muzea v Praze). Nejvýznamnějším falešným mesiášem byl však Šabataj Cvi, jenž vystoupil jako mesiáš se svým prorokem Natanem z Gazy roku 1665. Cvi působil v Jeruzalémě, Gaze, Káhiře, Aleppu a Smyrně, a šabatianistické hnutí zasáhlo prakticky všechny židovské obce. Mnozí Židé jej oslavovali jako mesiáše, prodávali své domy a chystali se na cestu do země Izraele, aby byli svědky mesiášských událostí. Na základě obavy z možných nepokojů osmanský režim Šabataje Cvi uvěznil a nabídl mu možnost zachránit si život konverzí k islámu, což Cvi k úžasu svých příznivců přijal. Jeho nástupcem byl později v Polsku působící Jacob Frank (1726–1791), jenž za podobných podmínek roku 1759 přestoupil ke křesťanství. Ani v jednom z případů neznamenal apostaze „mesiášů“ konec hnutí – mnozí následovníci interpretovali apostazi svého vůdce jako absolutní pokoření mesiáše, jemuž byla v souladu s výše zmíněným biblickým pojetím připisována vykupující funkce. Poté, co opustil judaismus, strávil Jacob Frank část svého života v Brně spolu s okruhem svých příznivců.

**Posmrtný život** – idea, podle které život člověka není omezen dočasností fyzického těla a po biologické smrti pokračuje mimo něj. Předpokládá představu od těla oddělené duše a souvisí s vírou ve zmrtvýchvstání.

Rabínský judaismus na jednu stranu vyjadřuje pevné přesvědčení v nesmrtelnost lidské duše a ve zmrtvýchvstání, na druhou stranu nedisponuje obecně platnou koncepcí posmrtného života. Dílčí názory na jeho charakter jsou rozptýleny v celé literatuře rabínského judaismu. Literatura formativního období, reprezentovaná *Talmudem*, nahlíží posmrtný život optikou ideálu učenecké společnosti, jež vehementně prosazuje. K tomu přistupuje klíčová role, již připisuje studiu Tóry jakožto náboženské aktivitě. Hovoří především o posmrtné existenci spravedlivého, jenž je učencem. Duše těchto spravedlivých vystupují do nebeské akademie (*metivta šel maala*), kde se oddávají studiu Tóry, podle některých textů dokonce za přítomnosti samého Boha.

Středověký rabínský judaismus ve svém celku spekulace o posmrtném životě odsouvá buď do sféry mystiky, nebo „lidového“ náboženství. Především na úrovni lidového náboženství se odehrávají spekulace o tom, co se děje s duší po smrti. Převažuje víra, že po nějakou dobu

(až jeden rok) setrvává duše poblíž pohřbeného těla. Podle jiné teorie je 12 měsíců od úmrtí obdobím, kdy je duše souzena a trestána za hříchy, jimiž se během života provinila.

Přesto se zdá, že idea posmrtného života je zastíněna představou zmrtvýchvstání. To se odráží mimo jiné ve spekulacích židovských filozofů. Například Maimonides přiznává víře ve zmrtvýchvstání dogmatický charakter (*MPR Sanh 11*), zatímco posmrtný život jako takový přiznává jen učencům, disponujícím vyšším (transcendentním), tzv. získaným intelektem (*sechel ha-nikne, MN 3:27, 51–52 a 54*). Tento maimonidovský pohled, jenž do značné míry upírá lidské duši osobitost a substanci a vylučuje průměrně inteligentnímu avšak spravedlivému člověku budoucí existenci, napadl Chasdaj Crescas (*Or ha-Šem*). Ten naopak tvrdí, že každá duše, jež je naplněna láskou k Bohu a jejíž podstata je spíše morální než intelektuální a disponuje spíše dokonalostí a dobrotou než znalostí, má nárok na nesmrtelnost.

**Ráj** – rabínský judaismus vychází ve svých úvahách o rajske sféře z biblického příběhu stvoření, jenž hovoří o „zahradě v Edenu“ (*Gn 2,8–14 a 3,23–24, gan be-Eden*), do níž měl být po svém stvoření umístěn první člověk – Adam.

V souladu s biblickým pojetím se setkáváme s myšlenkou, že ráj je nějaké místo na zemi (*Sefer bahir 31*). *Talmud* se dokonce zajímá o jeho umístění: „Ráj – Řekl Reš Lakiš: Je-li v Zemi izraelské, vstupem je Bet Šean. Je-li v Arábii, vstupem do něj je Bet Gerem. A je-li mezi řekami, vstupem do něj je Damašek.“ (*bEru 19a*) Zmíněná místa jsou jinde v rabínské literatuře zmiňována jako nejúrodnější, oplývající vodou a množstvím zahrad. Uvedené lokalizace tedy odrážejí obecné biblické pojetí ráje jako místa blahobytu a senzuálních rozkoší.

V potalmudickém judaismu začíná převládat tendence ke spiritualizaci ráje. Objevuje se názor, že ráj je sice na zemi, ale objeví se teprve na konci dní. Apokalyptický text *Sefer milchamot ha-Šem* predestinuje vizi, podle které mesiáš, syn Davidův, zničí armády bezvěrců, mrtví znovu vstanou a Židé diaspory budou shromážděni. Jak kráčejí do Jeruzaléma, země se před nimi mění v ráj. Podobné pojetí pozemského ráje nalezneme ještě u Maimonida (1135–1204):

Ráj je místo, kde je půda. Je na zemi. Oplývá množstvím vody a stromů. Hospodin jej lidem zjeví v budoucnu a ukáže jim cestu, aby se tam radovali. Je možné, že se tam nacházejí úžasné rostliny, jejichž užitek a krása přesahuje ty, které my známe. Nic z toho není vyloučeno. Naopak je to velmi dobře možné, přestože to Tóra nezmiňuje...“ (*MPR, Úvod k mSanh 10*)

Maimonides však zároveň omezuje materiální aspekt ráje tím, že důsledně trvá na nemateriální podobě „světa, který přijde“ (*olam ha-ba*), zatímco pozemský ráj je pouze záležitostí přechodné mesiášské éry, odehrávající se ještě v tomto světě (*MT, Tšuva 9:2*). Podle Maimonida je nutné od pozemského ráje vydělit i tzv. *pardes* (sad), který byl pro pozdní apokalyptickou literaturu zásvětim. Maimonides zužuje význam *pardesu* na sféru mystické kontemplace, což je pojetí, které brzy převládá, a *pardes* se stává sférou mystických zkušeností.

Poměrně těžko postižitelný přechod k čistě spirituálnímu pojetí ráje představuje pojetí dvojího ráje, vyššího, který je na nebi (nebo v jiné dimenzi), a nižšího, do kterého lze vstoupit ve hmotném těle. Podle *Midraše gan Eden* je dolní a horní ráj ve svém středu propojen kosmickým stromem, jehož kmen je dvanáctistěnným sloupem. Dole má sedmdesát dva

kořenů, jež vystupují v domě Boha, tedy v Chrámu, nahoře čtyřicet dva větví, z nichž vykvétají lidské duše (MGE 16).

Nejpozději od počátku 11. století převládá zcela duchovní pojetí ráje. Tomu je přiznána preexistence. Jak vysvětluje Maimonides, je tento duchovní ráj nazýván „světem, který přijde“ (*olam ha-ba*), protože „život v něm nadejde člověku po životě tohoto světa, v němž trváme s tělem a duší a který nastává každému člověku nejdříve“. (MT, Tšuva, 8:8) Ráj nabývá nejčastěji formy nebeské akademie, v níž Bůh shromažďuje duše spravedlivých, aby „se těšily tím, čemu dokáží porozumět ze Stvořitele“. (MPR, Úvod mSanh 10) V souladu s tím odsouvá *Zohar* i dolní ráj mimo materiální svět: „Dolní ráj, kde spravedliví přebývají duchovně, oblečení v nádherný oděv, podobající se obrazu tohoto světa. [...] Tam se zastaví, pak letí vzduchem a vstupují do nebeské akademie v horním ráji.“ (*Zohar* I:7a.) Mystické a nábožensko-filozofické texty biblickou topografií ráje i jeho pozdější popisy přeznačují v symboly duchovních entit světů emanace. Eden je identifikován se sefirou Chochma (moudrost – počátek), z níž postupuje proud emanace skrze sefiru Bina (porozumění – lůno) a emanuje sefiru Tiferet (nádhra – nebe). Proud emanace dosahuje Šchiny (Boží přítomnost, zde také sefira Malchut – království), která je identifikována s horní rajskou zahradou. Rajská řeka se stává sefirou Jesod (základ), nesoucí tok emanace do Boží přítomnosti (Šchina).

**Zásvětí** – původní biblická představa zásvětí (*Šeol*) coby podsvětní hlubiny (*Dt* 32,22: *Šeol tachtit* = Šeol dole, *Př* 9,18: *imke Šeol* = hlubiny Šeolu), vyznačující se prázdnotou a absencí Boha je postupně nahrazena představou zásvětí jakožto pekla, místa, kde jsou trestáni hříšníci. Výrazem, označujícím peklo, je Gehena, pův. od *ge ben Hinom* (*Joz* 15,8 aj.), místního jména neznámého původu. Místo bylo tradičně identifikováno s údolím jižně od Jeruzaléma (*Jr* 19,2 *Joz* 15,8. Srov. *Neh* 11,30), jež nechvalně proslulo prováděním krutých modloslužebných rituálů (*2 Pa* 28,3 a *Jr* 7,31), takže již Jeremjáš o něm hovoří v souvislosti s eschatologickými událostmi jako o „údolí vraždění, kde se bude pohřbívat.“ (*Jr* 7,32) V *Babylónském talmudu* je doložen názor, jenž v souladu s biblickým pojetím Šeolu chápe Gehenu jako podzemní prostor. *Talmud* (bEru 19a) např. zmiňuje, že Gehena má vstupy z moře i souše, z nichž jeden je v Jeruzalémě. Na jiném místě (bSuk 32b) zase *Talmud* říká, že v údolí syna Hinomova jsou dvě palmy, mezi nimiž vychází sloup kouře – to je vstup do Geheny. Častý je výraz „být svržen do Geheny“ (*nafal be-Gehinom*; bChul 133a, bBB 10b). Současně je ale doložena tradice, že se Gehena nachází „za temnými horami“, a pozdější posun ke spiritualizaci předznamenává názor, že Gehena je nad oblohou (bTam 32b), stejně jako zmínka o jejích sedmi odděleních (*madorej*; bSot 10b). *Talmud* také porovnává velikost Geheny a ráje (bTaa 10a). Naopak midraš (*GnR* 6:6) dokládá názor, že žádné místo jménem Gehinom neexistuje a nebude existovat ani v budoucnu (*GnR* 26:6).

Potalmudická literatura obsahuje podrobné popisy Geheny, která je umístěna mimo svět a stává se čím dál více paralelou k ráji, což nejlépe ilustruje výrok *Midraše Kohelet* (7:23): „Gehena a ráj – jak jsou od sebe daleko? Na šířku dlaně! Rabi Jochanan řekl: [Je mezi nimi] zed'. A naši učenci říkají: Oba jsou stejné (paralelní), jako by rostly jeden z druhého.“ Gehena je obecně místem soudu a zničení hříšníků: „Židé i Nežidé, kteří zhřešili svými těly, sestupují do Geheny a jsou tam souzeni po dvanáct měsíců. Po dvanácti měsících jsou jejich duše zničeny, jejich těla jsou spálena. Gehena je pohltí a oni se obrátí v prach.“ (tSanh 13:4) Zatímco pozdní apokalyptické texty typu *Igeret rabi Jehošua* oplývají popisy Geheny a způsoby, jimiž

jsou v ní mučeny různé druhy hříšníků, Maimonides chápal Gehenu jako metaforické vyjádření pro úplné zničení duší hříšníků (*MT Tšuva 8:1 a 5*). Spiritualizaci Geheny dovršuje Josef Albo (asi 1380–1444), když ji chápe jako stav duše, která za života sledovala jen hmotné uspokojení a v posmrtném duchovním životě nemůže nalézt naplnění (*Ikarim 4:33*).

**Zmrtvýchvstání** (*tchijat ha-metim*) – víra, podle které na konci dní dojde k oživení lidí, kteří dříve zemřeli. Základní texty rabínského judaismu vehementně proklamují víru v oživení či vzkříšení mrtvých na konci dní. *Babylónský talmud* tvrdí: „Celý Izrael má podíl na budoucím světě. Avšak člověk, který nevěří ve zmrtvýchvstání, nemá na budoucím světě žádný podíl.“ (bSanh 50a) Druhé z požehnání modlitby *Amida*, již zbožný Žid vysloví několikrát denně, se přímo jmenuje *Tchijat ha-metim* (Zmrtvýchvstání): „Ty jsi na věky mocný, Pane, jsi tím, kdo oživuje mrtvé (*mechaje metim*), nezměrná je tvá schopnost spasit.“ Zmrtvýchvstání je předmětem posledního z Maimonidových *Třinácti článků víry* (*Šloša asar ikarim*): „Věřím dokonalou vírou, že dojde k oživení mrtvých v okamžiku, kdy se zlíbí Stvořiteli...“ Jak naznačuje následující citát z ranní modlitby, víra ve zmrtvýchvstání souvisí v judaismu s představou nesmrtelné duše: „Bože, duše, již jsi do mě umístil, je čistá. Ty jsi ji stvořil, zformoval a vdechl do mě. Ty ji ve mně udržuješ. Ty mi ji odejmeš a navrátíš ve světě, který přijde.“ (bBer 60b)

S takto důrazným vyjádřením víry ve zmrtvýchvstání poněkud kontrastují nejednotné a často vágní představy o tom, čím zmrtvýchvstání vlastně je. Rabínská literatura formativního období dokládá hned několik názorů. Na pozadí starších eschatologických představ se odvíjí vize zmrtvýchvstání jako oživení duší v tělech zemřelých, po němž následuje soud:

Řekl Antoninus Rabimu: Tělo a duše se mohou vyhnout soudu. Jak? Tělo řekne: Duše hřešila! Vždyť ode dne, kdy se ode mě oddělila, ležím jako mlčící kámen v hrobě! A duše řekne: Tělo hřešilo! Vždyť ode dne, kdy jsem se od něj oddělila, poletuji vzduchem jako pták. Odpověděl Rabi: Řeknu ti přirovnání. Čemu se ta věc podobá? Králi z masa a krve, jenž měl krásný sad s nádhernými fíky. Ustanovil nad ním dva hlídače – chromého a slepce. Řekl chromý slepému: Vidím v sadu nádherné fíky. Pojď a dones mě tam, ať z nich pojíme. Slepý nesl chromého na ramenu. Získali fíky a jedli z nich. Za pár dní přišel vlastník sadu. Řekl jim: Kde jsou ty nádherné fíky? Odpověděl chromý: Což mám nějaké nohy, abych k nim došel? Slepý odpověděl: Což mám oči, abych je viděl? Co učinil vlastník? Vysadil chromého na ramena slepce a soudil je společně. Stejně i Bůh vezme duši, vloží ji (znovu) do těla a bude je soudit jako jediného.“ (bSanh 91a-b)

Spravedliví, jimiž jsou v souladu s hodnotami rabínského judaismu učenci Tóry, se posléze zúčastňují hostiny, již Bůh na konci dní uspořádá z masa samice primordiální (pocházející z doby mytických počátků světa) obludy livjatana, již Bůh zabil a nasolil pro tuto příležitost během šesti dní stvoření. Nápojem bude víno, uchovávané pro tuto příležitost rovněž od stvoření přímo v hroznech. Objevuje se však i představa duchovního, i když individuálního zmrtvýchvstání: „Svět, který přijde (*olam ha-ba*) není jako tento svět. Není v něm ani jedení ani pití, ani rozplozování ani světská povolání, ani závist, nenávist a rivalita. Spravedliví sedí s korunami na hlavách a potěšují se září Boží přítomnosti.“ (bBer 17a)



Podle *Jeruzalémského talmudu* (jBer 38b/9b, s odvoláním na Iz 26,19) budou mrtví se svého spánku probuzeni pouze prostřednictvím rosy (*talalim*). Objevuje se názor, že zmrtvýchvstání se týká pouze Židů, podle alternativního pohledu budou vzkříšeni obecně spravedliví. Podmínkou zmrtvýchvstání má být podle některých pohřeb těla v půdě země Izraele. Existuje i názor, že zmrtvýchvstání je univerzální, ovšem zloduší po soudu zemřou druhou, definitivní smrtí, zatímco spravedliví budou žít navěky (*PDRE* 34). Podle *Tosefty* (tSanh 13:2) „jsou i mezi modloslužebníky spravedliví, kteří mají podíl na budoucím světě.“ Ten tak výslovně není vyhrazen pouze pro Židy.

**Stěhování duší** (také transmigrace duší, metempsychóza) – idea, podle které duše člověka, zachovávající si po smrti těla svou individualitu, znovu vstupuje do světa v jiném těle, lidském nebo zvířecím. V rabínském judaismu nalezneme víru ve stěhování duší v některých proudech mystiky, není však součástí běžné exoterické doktríny.

V literatuře rabínského judaismu se objevuje myšlenka stěhování duší někdy v 8. století, a to v rámci polemik s karaity, kteří ji zřejmě převzali z některých proudů islámské mystiky. Některé související názory zaznamenal Saadja Gaon (892–942) ve svém díle *Emunot ve-deot* (kap. 6), kde putování duší popírá, stejně jako o něco později Abraham ibn Daud (asi 1110–asi 1180). Teprve s rozšířením kabaly se úvahy o metempsychóze objevují častěji a prvním židovským filozofem, jenž považoval za nutné s nimi systematicky polemizovat, byl Chasdaj Crescas (asi 1340–1410/11) v díle *Or ha-Šem* (4:7).

Pro mystiky byla myšlenka metempsychózy lákavá tím, že odpovídala jejich pojetí života jako neustálého úsilí o zdokonalování duší. Ty pocházejí z „kořene“ duší v duši prvního kosmického člověka (*adam kadmon*), a možnost dosažení dokonalosti je jim tak z definice vlastní. Nedosáhne-li duše dokonalosti, navrací se do světa v novém těle (*Zohar* II:99b). Idea metempsychózy dovoľovala také vyřešit odvěký problém utrpení spravedlivého: dobrý člověk jistě trpí pro hříchy své duše z minulých životů a naopak.

Luriánská kabala vyvinula detailní učení o transmigraci duší (*gilgul*, plurál *gilgulim*). Podle něj byla duším upřena možnost dosáhnout dokonalosti před příchodem mesiáše, a do té doby tedy veškeré lidské duše procházejí sérií vtělení (inkarnací). Hříchy nebo zásluhy v daném životě přímo předurčují charakter následujícího vtělení. Pokud dobré skutky převažují nad zlými, vtělí se duše do lidského těla. V opačném případě do těla zvířete. Např. důsledkem incestu je vtělení do těla nečistého zvířete. Krutost k chudému působí vtělení do vrány, nevěra do osla. Pyšný představený obce se stane včelou, udavač štekajícím psem a podobně.

Zatímco v lidském těle si duše není svých minulých životů běžně vědoma, vtělení do zvířete nebo do neživého objektu pociťuje bolestně jako degradaci. Při jednom putování k hrobu jistého učence řekl prý Jicchak Luria (1534–1572) Moše Galantemu (zem. 1608):

Znal jsi Šabtaje, výběřčího daní v Safedu?“ – „Znal,“ odpověděl Galante, „byl to velmi zlý člověk a choval se krutě k chudým, kteří nemohli zaplatit daně.“ – „Tato vrána,“ řekl Luria, „má jeho duši.“ (*Šivchej ha-Ari*)

Teoretické traktáty Luriovy školy *Šaar ha-gilgulim* (připisováno samotnému Jicchaku Luriovi) a *Gilgulej nešamot* (Menachem Azarja di Fano, 1548–1620) rozpracovávají doktrínu metempsychózy v kontextu safedské mystiky 16. století. Obsahují seznamy reinkarnací

významných duší (biblických patriarchů, rabínských učenců), a jdou dokonce tak daleko, že uvádějí předchozí inkarnace současníků. Tak Jicchak Luria měl prý duši Mojžíše, jež mezitím vstoupila mimo jiné do Šimona ben Jochaje, učence *Talmudu*, jemuž bylo připisováno autorství mystické knihy *Zohar*.

S myšlenkou stěhování duší souvisí lidová víra v dybuky (z heb. *davak* = přilnout, plurál *dybukim*). Některé z duší měly být odsouzeny k putování světem, při kterém byly mučeny různými démony, kteří je bez ustání doprovázeli. Aby svým trapičům unikly, napojily se tyto duše na těla zbožných lidí, nad nimiž démoni nemají žádnou moc. Člověk, na nějž se takový dybuk – toulající se duše – „nalepí“, zakouší hrozné utrpení, ztrácí svou vlastní individualitu a chová se jako „posedlý“. Z moci dybuka mohl být člověk vysvobozen prostřednictvím magických procedur, např. recitace Ž 91 za účasti deseti mužů (*minjan*) nebo použitím amuletů.

### III. Halacha

*Halacha – posek – bejt din – eruv – exkomunikace – chování Nežidů – kašrut – mechica – minhag noachidská přikázání – pikuach nefesh – šaatnez – šmita – tohora*

**Halacha** (heb. *halach* = kráčet) – (1) závazný náboženskoprávní výrok (viz 3). (2) Nejmenší stavební jednotka (výrok) *Mišny* a *Tosefty*. 3. Systém náboženského práva a jeho odvozování. Bez pochopení základních principů halachy je rabínský judaismus nesrozumitelný.

Židé jsou někdy mylně označováni za národ knihy. Ve skutečnosti jsou pilíře, na nichž stojí systém rabínského judaismu, tři. Vedle oné knihy, již je psaná Tóra, je to étos ústní Tóry, zjevené na Sinaji spolu s psanou Tórou. Nositelem tohoto étosu a třetím pilířem rabínského judaismu je řetězec rabínských učenců. Ti disponují znalostí ústní Tóry, jež zahrnuje i odvozování náboženskoprávních ustanovení. Právě vazba étosu ústní Tóry na učence, kteří se stávají posvátnými osobami rabínského judaismu, vnáší do systému halachy dynamický prvek. Halacha se odvíjí spolu s životem lidské společnosti, v níž je předávána z učitele na žáka. Tím je zaručena jak její kontinuita, tak i možnost aktualizace.

Moment aktualizace nás přivádí k jednomu z nejobtížněji popsatečných prvků rabínského judaismu – ke vztahu mezi rabínskou autoritou a autonomií. Klíčem k jeho uchopení je koncept ústní Tóry, již můžeme definovat jako v čase proměnlivý soubor způsobů vztahování se k psané Tóře. Jeho charakter v daném momentě zahrnuje i způsob vztahování se k již existujícím vrstvám ústní Tóry, jež byly zapsány. Vztah rabínské autonomie a autority tedy roste z paradoxu: Rabínský učenec disponuje přesně takovou mírou rozhodovací autonomie, jaká odpovídá momentálním hranicím daným ústní Tórou, jejímž nositelem je však zase též rabínský učenec. Pouze tehdy, je-li učenec součástí ústní Tóry, disponuje rabínskou autoritou.

Zakládajícím halachickým textem je *Mišna* (asi 220 n. l.). Redaktoři *Mišny* na samém počátku rabínského judaismu určili základní témata halachy tím, že vytvořili jednotlivé halachické kategorie, ztělesněné jednotlivými traktáty *Mišny*. Tak byla definována základní témata halachy. Je významné, že míra souvislosti halachických témat definovaných *Mišnou* k zákonodárným pasážím *Bible* je nestejná. Někdy *Mišna* přebírá téma, přítomné v *Bibli* (traktát/kategorie Šabat), jindy biblické téma transformuje, nebo dokonce tvoří témata zcela nezávisle (traktát/kategorie Demai). Jak naznačuje polemika, představovaná některými halachickými midraši (především v midraši *Sifra*), apodiktický způsob stanovování zákonů bez soustavného odkazování k psané Tóře nebyl přijímán jednohlasně. Autonomie učenců *Mišny*, kteří vyslovují své soudy, aniž by je podepřeli biblickým textem, však plyne právě ze skutečnosti, že tito učenci jsou redaktory *Mišny* považováni za nositele ústní Tóry. Proto je také v *Mišně* přítomen traktát *Pirkej avot*, na jehož počátku je proveden výčet nositelů ústní Tóry od Mojžíše až po učence, jimž jsou atribuovány mišnaické výroky.

*Mišna* však není zákoníkem, který jasně stanovuje, jak má člověk jednat. Spíše tím, že zachycuje různé názory, samotné problémy pojmenovává. O mnoho dále nás v tomto ohledu neposouvají ani oba talmudy. Na jedné straně zachovávají coby vnější rámec strukturu *Mišny* a jí definované náboženskoprávní okruhy, současně ale postupně opouštějí její apodiktičnost ve

prospěch dialogického principu. Ani talmudy nemůžeme vnímat jako zákoníky, neboť jejich diskuze jen zřídka mají jednoznačné vyústění.

Přelom v charakteru halachy (alespoň vzhledem k dochovaným textům formativního období) představuje období gaonské, poprvé formulující pravidla určení platné halachy. Soubory těchto pravidel (např. *Seder tanaim ve-amoraim*, *Igeret Šrira Gaon*) jednak stanovují relativní chronologie tanaitů a amoraitů, jednak určují, či názor má být nahlížen jako autoritativní halacha. Chronologický prvek není nový – již v *Talmudu* názor učence nesmí odporovat jeho předchůdcům. Na druhou stranu určení toho kterého učence, coby autoritativního v daném tématu halachy, se zdá z dnešního pohledu jako libovolné.

Po přesunu center do Evropy odvisí vývoj halachy na změněných právních a životních podmínkách Židů, ale také na okolní kultuře. Vliv majoritní kultury působí nikoli přerušení kontinuity halachického myšlení, ale rozvíjení jí příbuzného prvku. Sefardští učenci pod vlivem arabské filozofie rozvíjejí systematizující a racionalizující způsob formulace halachy, jehož modelem je převážně apodiktická *Mišna*. Rozvíjí se žánr halachického kodexu a kompendia.

Kompendia (např. *Hilchot Ašeri* Ašera ben Jechiela, 1250/9–1328) nejčastěji sledují uspořádání *Talmudu* a shrnují jeho diskuze z pohledu následujících autorit. Kodexy oproti tomu často zavádějí své vlastní členění a usilují především o jednoznačné stanovení náboženskoprávních rozhodnutí. K nejvýznamnějším dílům tohoto typu patří Maimonidův kodex *Mišne Tora* (dokončen 1180). Svým originálním členěním látky, zahrnutím všech témat halachy včetně zákonů, jež po zničení Chrámu nelze plnit a čistou hebrejštinou je *Mišne Tora* odvážným pokusem o obnovení mišnaické formy. Z hlediska následujícího vývoje halachy byl Maimonidův příliš ambiciózní projekt zastíněn kodexem Jaakova ben Ašera, nazvaným *Arba turim* (*Čtyři řady*). Jaakov ben Ašer (asi 1270–asi 1340), původně Aškenáz, dokončil své dílo v dnešním Španělsku. Shrnuje halachické myšlení svých předchůdců ve stručných diskuzích, především ale rozdělil materiál halachy do čtyř tematických okruhů, jež nesouvisejí s členěním *Mišny*. Jaakov ben Ašer opomíjí zákony, které po zničení Chrámu nelze dodržovat. Stejně tematické dělení má také kodex-komentář k *Arbaa turim* Josefa Kara *Bejt Josef* i další dílo téhož autora, kodex *Šulchan aruch* (*Prostřený stůl*, 1565), které již nebylo ve svém vlivu nikdy překonáno.

Aškenázská sféra naopak vychází z dialogického aspektu talmudické diskuze, jejímž prodloužením je žánr tosafot. Aškenázský judaismus také přikládá mnohem větší význam místnímu zvyku (*minhag*). Pevnější sepětí aškenázské normativity s každodenním životem se odráží také v žánru halachicko-liturgických sborníků, z nichž nejvýznamnější je tzv. *Machzor Vitry* (severní Francie, dokončen roku 1208). Podobně jako například *Sefer minhagim MaHaRiL*, je i materiál *Machzoru Vitry* organizován podle liturgického roku. Zaměření je však primárně halachické a pokryta je např. i problematika kašrutu nebo rozvodu. *Sefer minhagim MaHaRiL* se zabývá také přechodovými rituály aj. K dalším důležitým dílům tohoto typu patří *Sefer ha-ora*, *Sefer ha-pardes*, *Sefer Raši* a *Sefer kol bo*. Dalšími halachickými žánry, které pěstovali jak sefardští tak aškenázští učenci, jsou novellae (*chidušim*) a responza.

**Posek** (z heb. *pasak* = rozhodovat, vydávat soud, plurál *poskim*) – označení rabínského učence, který na základě analýzy existujícího náboženskoprávního materiálu formuluje a vydá rozhodnutí (*p'sak din* = vydání soudu); viz též dajan, bejt din, responza, chidušim.

**Bejt din** (také *bet*, plurál *batej din*; dosl. dům soudu, rabínský soud) – je tvořen nejméně třemi osobami, zpravidla rabínskými učenými. Člen bet dinu se nazývá *dajan* (soudce, plurál *dajanim*), předseda tribunálu se nazývá *av bet din*. Ve středověké praxi mohl bejt din rozhodovat v následujících typech případů:

/1/ Ve věcech náboženských a nábožensko-společenských: především fungování náboženských institucí v souladu s požadavky náboženského práva – rituální porážka (*šchita*) a dodržování alimentárních předpisů obecně (*kašrut*), rituální lázeň (*mikve*) a hřbitov.

/2/ Ve věcech manželského práva (platnost svatebních smluv – *ktuba* a rozvodů – *gerušin*).

/3/ Ve věcech hospodářských (např. uzavírání smluv, půjčka, pronájem, hospodářská kriminalita).

Z jurisdikce rabínských soudů byly navíc automaticky vyňaty všechny případy, v nichž byla jednou ze stran nežidovská osoba, a také provinění, za něž byl trest smrti. Takové případy řešily soudy křesťanské.

Počátky rabínských soudů nejsou příliš jasné a je obtížné oddělit legendární rovinu od skutečnosti. Ve středověku byl rabínský soudce – *dajan* často přizván k laickému tribunálu židovské obce, aby svou přítomností a případně podpisem rozsudku podepřel autoritu soudu. Středověké právo zdůrazňuje význam bet dinu v dohledu nad ortopraxí židovské společnosti: „Každý bet din [...], pokud pozoruje, že lid páchá hříchy a že vyvstala okamžitá potřeba, může rozhodovat v případech, na které se vztahuje trest smrti i finanční postihy...“ (*ŠA CHM 2:1*)

**Eruv** (dosl. smísení, plurál *eruvin*) – soubor rituálů, založených na vnesení prvku povoleného do zakázaného a na základě jeho transformace umožňující provádění činností, jež jsou o Šabat a svátcích zakázány. Idea eruvu je doložena již v *Mišně* a *Toseftě*, které mu věnují, stejně jako oba talmudy, zvláštní traktát (*Eruvin*). Praktická stránka provedení eruvů byla rozpracována ve středověku. Existují následující druhy eruvů:

Eruv techumin – (smísení hranic) – o Šabat nebo svátku je zakázáno vyjít z města, kde člověk bydlí, dále než 2 000 loktů. Vynesením jídla, které by stačilo na dvě porce, mimo město do vzdálenosti 2 000 loktů vzniká nové osídlení, ze kterého je možné jít dalších 2 000 loktů. Neporušenost eruvu se musí pravidelně kontrolovat před Šabatem, o platnosti eruvu rozhoduje jeho stav v okamžiku jeho vytvoření. Např. *Sefer Maharil minhagim* (Eruvej chacerot 6) odpovídá kladně dokonce na otázku, je-li eruv platný, snědl-li pes jeho část v pátek ještě před pátečním soumrakem.

Eruv chacerot – (smísení dvorů) – o Šabat nebo svátku je zakázáno přenášet věci jak mezi soukromým a veřejným prostorem, tak z jednoho soukromého prostoru do druhého (např. dva domy se společným dvorkem). Jednotlivé soukromé prostory lze zcelit tak, že do jednoho z nich se umístí krajíc chleba, patřící všem vlastníkům dohromady. Symbolicky se tak vytvoří společné vlastnictví všech soukromých prostorů. Přenášení z veřejného do soukromého prostoru se řešilo zpravidla pro celou čtvrť. Eruv, mísící všechny v něm obsažené soukromé i veřejné prostory, v takovém případě sestává z nejméně 4 sloupků o minimální výšce 10 dlaní, vždy dva a dva jsou nahoře spojeny (dalším břevnem, řetězem nebo drátem), takže vznikají jakési branky, umístěvané na hranici ghetta. Jiný precedent ze *Sefer Maharil minhagim* staví na možnosti obejít zákony eruvu tím, že jeden ze spoluvlastníků rezignuje na svá vlastnická práva (*mevatel rešut*), a tak je dvůr propojen v jeden prostor. Jaakov Mollin (Maharil) tak vyřešil s odkazem na Maimonida (*MT, Eruvin 2*) následující situaci (*Minh Eruvej chacerot 3*):

„Jednou pořádal jistý chlapec svatbu v Maharilově domě. Veškeré věci k hostině však byly připraveny v jiném domě, a bylo třeba je o Šabat přenést do rabínova domu. Zapomněli však učinit eruv...“

*Eruv tavšilin* – (smísení vaření) – o svátku není dovoleno vařit nové jídlo. Jak připravit jídlo na Šabat, předchází-li mu jiný svátek? Den před svátkem se oddělí chleba a nějaké vařené jídlo „na Šabat“. Toto jídlo se nazývá stejně jako rituál (*eruv tavšilin*). V takto započatém vaření lze pokračovat i o svátku. Podle místního zvyku se prováděl eruv tavšilin v každém domě zvlášť, nebo např. místní rabín provedl rituál za celou obec, což bylo vyhlášeno v synagoze.

**Cherem – exkomunikace:** V diaspoře vzhledem k minoritnímu postavení v rámci politických celků, jejichž zákony byly v zásadě akceptovány, nedocházelo ze strany židovského soudnictví k aplikacím trestů smrti, které jinak rabínské právo teoreticky připouští. Exkomunikace nebo její hrozba tak byla (vedle vězení, finančních a tělesných trestů) jediným prostředkem k vynucení náboženské observance (dodržování náboženských pravidel) i obecně společenské konformity a poslušnosti. Návrhy na zrušení cheremu, vycházející z kruhů židovského osvícenství (*haskala*) během emancipačního procesu na sklonku 18. století, byly konzervativními kruhy správně vnímány jako útok na vnitřní autonomii židovské společnosti a autonomii rabínské autority.

Středověký cherem byl aplikován spíše zřídka, i když konkrétní případy jsou doloženy, např. Benedict (Baruch) Spinoza (1632–1677). Dočasná exkomunikace byla jakousi výhrůžkou. Během jejího trvání byli jedinec i jeho nejbližší rodina odloučeni od zbytku společenství. Nesměli vstoupit do synagogy ani zastávat funkce ve vedení obce. V rodině nesměly probíhat svatby, bylo zakázáno exkomunikovaného navštěvovat apod.

Úplný cherem byl rituální smrtí postiženého jedince a znamenal nevratné přetržení veškerých společenských vazeb. Rituál uvalení exkomunikace se odehrával v synagoze a nepostrádal dramatických prvků (na bimě byly rozsvíceny černé svíce, aron ha-kodeš byl otevřen a troubilo se na šofar).

V evropském středověku však následky pro postiženého nebyly fatální. V extrémním případě vyřešil exkomunikovaný svou situaci konverzí k majoritnímu náboženství (křesťanství nebo islám) – konverze v tomto případě byla skutečně narozením nového jedince, jehož dřívější identita byla zrušena. Častější však byly zřejmě pokusy o nalezení azylu v jiné židovské obci, která byla tolerantnější, nebo jednoduše o bývalých proviněních exkomunikovaného nevěděla tolik, aby mu odmítla dát novou šanci. Takový byl případ významného pozdně manýristického učence a lékaře Josefa Šelomo Delmediga (1591–1655), který musel opustit Krétu pro podezření z hereze. Přesunul se nejprve do Itálie, kde vystudoval medicínu, a nakonec se usadil v Praze, kde také coby vážený muž zemřel. Naposledy byl cherem užít plošným způsobem jako prostředek k potlačení chování kolidujícího s normativitou během krátkého zápasu mitnagdim s polským chasidismem na konci 18. století.

**Chování Nežidů** (*chukat ha-goj* – dosl. pravidla, podle nichž se chovají Nežidé) – vymezení se vůči zvykům či způsobům chování Nežidů. Koncept *chukat ha-goj* dovoloval rabínům zakázat praktiky, které sice přímo neodporovaly náboženskému právu, ale byly obecně spojovány s nežidovskými mravy. Na sklonku klasického období rabínského judaismu odmítali např. zastánci ortodoxie používání varhan v synagogách právě s poukazem na to, že se jedná o

*chukat ha-goj* vzhledem k použití varhan v křesťanských kostelech. Jindy se mohlo jednat například o způsob odívání.

**Kašrut** – soubor alimentárních (stravovacích) pravidel vycházející z příkázání Tóry a rozpracovaný rabínskými učenými. Stanovuje, co a za jakých podmínek je vhodné (*kašer*) k jídlu.

*Kašer* (dosl. vhodný, způsobilý, hovorově *košer*) – výraz, který (1) označuje validitu předmětu, spojeného s plněním micvy (např. svitek Tóry může být označen jako „kašer“ – vhodný k rituálnímu použití) z hlediska náboženského práva. Protikladem je výraz *pasul* (nezpůsobilý, nevhodný; *kašer*). (2) V užším smyslu: vhodný k jídlu. 3. Lidově je přívlastek *košer* používán k označení jakéhokoli předmětu nebo jednání jako správného, nebo alespoň akceptovatelného. V tomto smyslu se také občas používá i v češtině.

Veškeré pokusy racionalizovat koncept kašrutu jako historicky nebo hygienicky podmíněný jsou nepochopením jeho bytostně náboženské povahy. Lv 11,44 zdůvodňuje alimentární předpisy požadkem zachování posvátného statutu lidu Izraele, odpovídajícímu jeho svazku s Bohem. Vzhledem k ritualizovanému způsobu přípravy potravy i samotného stolování, obsahujícího mnohé odkazy k chrámové oběti, musíme chápat stravování v rabínském judaismu jako veskrze sakrální aktivitu.

V systému kašrutu lze rozlišit čtyři roviny. (1) Určení vhodných a nevhodných surovin k přípravě potravy: Zcela vyloučeny jsou veškeré živočišné druhy, nespádající mezi ryby, ptáky a savce (např. měkkýši, plazi, paryby, hmyz). V rámci povolených skupin specifikují vhodnost další pravidla: ryba musí mít zároveň ploutve a šupiny (Lv 11,9), vyloučení jsou draví ptáci (Lv 13,19) a savci musí mít rozdělená kopyta a současně přežvykovat potravu (Lv 11,3n). (2) Podmínky vhodnosti konkrétního produktu: Zvíře musí pocházet z rituální porážky. Je-li nalezeno již mrtvé, jedná se o mršinu (*n'vela*), a je nevhodné k jídlu (Lv 17,15). Speciální nůž i způsob porážky zabraňuje utrpení zvířete a zajišťuje dokonalé odkrvení. Požití sebemenšího množství krve je zakázáno (Lv 17,10–14), což vylučuje zvířata ulovená, u nichž způsob zabití vylučuje dokonalé odkrvení. Vnitřnosti jsou podrobeny kontrole, potvrzující zdraví zvířete – poškozené nebo nemocné zvíře patří do kategorie *trefa* (hovorově *trejfe* = roztrhané zvíře) a je nevhodné k jídlu. Některé části povolených zvířat jsou zakázány, a musí být odstraněny. Speciální předpisy se týkají vína a zvláštním způsobem musí být připravena např. i některá zelenina, aby nedošlo k náhodnému pozření hmyzu apod. (3) Povolené a nepovolené kombinace (*ša'atnez*): Rabínská interpretace a obecná praxe zobecnila příkázání, zakazující „vařit kůzle v mléce jeho matky“ (Ex 23,19 aj.). Výsledkem je zásada „maso a mléko“ (*basar ve-chalav*): produkty, pokrmů z nich, ale i nástroje k jejich přípravě se dělí na masité (jidiš *flajšig*), mléčné (jidiš *milčig*) a neutrální (heb. *parve*). Masité nelze nejen vařit, ale ani požívat spolu s mléčným, zatímco neutrální (ovoce, zelenina, ryba) lze kombinovat s oběma. Mezi požitím masitého a mléčného musí být dodržen jistý časový interval, jehož přesná délka je dána místním zvykem. (4) Liturgický kalendář: Ke zvláštní modifikaci alimentárních předpisů dochází o svátku Pesach, kdy je zakázáno „kvašené“ jídlo (*chamec*). Původ produktů vstupuje do hry v případě úrody, pocházející ze země Izraele.

**Mechica** (dosl. předěl, zástěna) – (1) pojem náboženského práva, používaný v různých souvislostech. Mechicou oddělená místa disponují rozdílnou mírou svatosti, případně *mechica* zabraňuje znesvěcení. Základní minimální mírou předělu, aby byl považován za mechicu, je výška 10 dlaní. *Mechica* např. ohraničovala prostor Jeruzaléma, ve kterém bylo nutno konzumovat druhý desátek (bMak 20a); mechica odděluje soukromý a veřejný prostor v rámci omezení Šabatu (mEru 8:7). Mají-li manželé v místnosti, kde spí, hebrejské knihy, musí se od nich během manželského styku oddělit mechicou (ŠA OCH 240:6). (2) V užším smyslu přepážka ve formě zdi, dřevěné nebo textilní zástěny apod., oddělující muže v synagoze od žen.

**Minhag** (plurál *minhagim*) – zvyk; zvyková rovina normativního judaismu, jež má vysokou náboženskou závaznost, ovšem za podmínky, není-li v rozporu s vyššími úrovněmi normativity (např. příkázání z Tóry – *halacha mi-de-orajta*). Koncept minhagu – zvyku je přítomen již v *Talmudu*, rozvíjí se však především ve středověku v aškenázském prostředí. Zde je *minhag* definován lokálně – daná obec nebo region zavádí vlastní *minhag*, jenž ji v detailech ortopraxe (liturgie, přechodové rituály, uzavírání smluv apod.) odlišuje od ostatních obcí, a ustanovuje tak místně definovanou identitu. I když tak *minhag* v aškenázské sféře jednoznačně odráží charakter prostředí (mj. urbanizace Židů a vědomí místní sounáležitosti), nejedná se o inovaci, ale spíše o rozvinutí již existujících typů tvorby normativity.

Zejména v aškenázském prostředí bylo chování některých rabínských autorit nahlíženo jako autoritativní a bylo coby precedent zaznamenáváno. Nejvýznamnějším dílem tohoto typu je *Sefer minhagim Maharil (Kniha Maharilových zvyků)*, v níž Zalman ze St. Goar ve druhé čtvrtině 15. století zaznamenal chování svého učitele a jiných učenců z jeho okruhu. Aškenázská opozice vůči halachickému kodexu *Šulchan aruch* Josefa Kara (1488–1575) měla z velké části původ v absenci *minhagim*, jež pro Kara, halachistu s typicky sefardskou univerzalistickou tendencí, nebyly relevantní.

**Noachidská příkázání** – také sedm noachidských příkázání (*ševa micvot b'ne Noach*). Zatímco Židům byla předána Bohem Tóra, obsahující 613 příkázání, ostatní lidé budou před Bohem nahlíženi jako plnící své povinnosti, budou-li se ve svém životě sedmi základních pravidel:

Synům Noemovým bylo přikázáno sedm micvot: Ustanovit si právní systém (*dinin*), vyvarovat se blasfémie (*birkat ha-Šem*), modloslužebnictví (*avoda zara*), nepovolených sexuálních praktik (*giluj arajot*), krveprolití (*šfichut damim*), krádeže (*gazal*) a požívání masa z živých zvířat (*evat min ha-chaj*). (bSanh 56a)

Jednotlivé body byly dále rozvedeny (zákaz požívání masa z živých zvířat zahrnuje veškeré zbytečné utrpení živých tvorů – *caar baalej chajim*). Význam noachidských příkázání spočíval především v tom, že otevírala (omezenou) možnost k vyčlenění křesťanů a muslimů od ostatních nevěřících a považovat je obecně za „noachidy“.

**Pikuach nefesh** – záchrana života. Princip, vyjadřující naprosté podřízení celého systému rabínského práva požadavku ctít a ochraňovat lidský život jako takový. V praxi se jedná o stanovení situací, v nichž jsou s odvoláním na tento princip ignorovány náboženské příkazy, především sváteční omezení, která by mohla záchraně života bránit. Tak je např. zajištěna



možnost ošetřovat nemocné o Šabatu, připravovat pro ně jídlo, zachránit tonoucího nebo hasit požár o svátku.

**Šaatnez** – zakázané směsi. V jádru judaismu leží snaha kategorizovat a zároveň hierarchizovat jednotlivosti okolního světa. Nejdokonalejším literárním vyjádřením této snahy je *Mišna*, zakládající text rabínského judaismu, ale stejným směrem poukazuje již *Bible*. V *Dt 22,9–11* se říká: „Neosázíš svou vinici dvojím druhem (...), nebudeš orat s volem a oslem zapřaženými spolu. Nebudeš si oblékat tkaninu ze směsi vlny a lnu.“ V rabínském právu je potřeba nesměšovat podobné věci formulována v konceptu *šaatnez*: podle citovaného biblického příkazu nesmějí být látky zhotoveny z rozdílných druhů materiálů (*šaatnez* v užším slova smyslu, např. právě vlna a len), na jediném poli nesmí být pěstováno více plodin zároveň (např. obilí mezi keři révy). Ze stejného myšlenkového základu vycházejí i některé jídelní předpisy kašrutu (např. zákaz mísit masité a mléčné).

**Šmita** (také *šnat šmita* = dosl. rok uvolnění, sabatický rok) – každý sedmý rok židovského kalendáře, označovaný v *Lv 25,4-5* jako *šabat šabaton* = přibl. velký Šabat. Sociální koncept, zavádějící mechanismy, jež měly přispět k dosažení rovnovážného stavu ekonomiky, což vycházelo z hlubšího náboženského směřování biblického a později především mišnaického náboženství k ideálnímu uspořádání světa v mesiášské době. Sedmého roku měli být otroci propuštěni na svobodu. Věci v zástavě se měly navrátit původnímu majiteli. Odpočinout si měla půda, na níž bylo možné provádět pouze práce ochraňující zemědělství před poškozením. Z úrody, která vyrostla, nebylo povoleno mít ekonomický užitek, bylo však možné ji jíst, a to nejen vlastníkovu pozemku, ale komukoli, především chudým. Po sedmi cyklech šmity měl probíhat tzv. jubilejní (padesátý) rok, zvaný *jovel*. Na ten se vztahovala veškerá ustanovení šmity. Zákony šmity a *jovelu* kromě svého sociálního významu také odrážely nadřazený duchovní statut země Izraele, neboť se vztahovaly právě jen na toto posvátné území. Přestože s rozptýlením Židů do diaspory a postupným zánikem provozování zemědělství v Palestině ztrácí zákony šmity aktuální význam, ještě *Babylónský talmud* je v mnoha náboženskoprávních diskuzích bere v potaz.

**Tohora** – rituální čistota. V náboženskoprávním systému (*halacha*) rabínského judaismu je binární opozice rituální čistota (*tohora*) a nečistota (*tum'a*) jedním z významných konceptů, souvisejících s požadavkem na svatost Božího lidu.

Rabínské úvahy, přítomné zejména v oddíle *Tohorot* a Našim *Mišny*, *Tosefty* a talmudů (viz příloha 2) se odvíjejí ve třech liniích: (1) zdroje rituální nečistoty, (2) předměty a látky schopné nečistotu přijmout a (3) způsoby očištění od rituální nečistoty.

Zjednodušeně lze říci, že suché neživé předměty (včetně potravin) nepřijímají nečistotu. Co je vlhké, nečistotu přijímá. Tekutiny představují dynamický prvek celého systému – tekutina nečistotu přenáší, ale současně za jistých podmínek také nečistoty zbavuje. Nečistotu totiž ruší ponoření předmětu do čisté přírodního charakteru vody o určitém objemu. Očišťováním od rituální nečistoty prostřednictvím vody se zabývá jiná kategorie *halachy* – *Mikvaot* (*mikve* – rituální lázně).

Na základě popsaného systému odvozuje rabínské právo především, kdo může jíst a pít jaké jídlo a tekutiny, jaké jídlo a tekutiny mohou být skladovány a požívány z jakého typu nádob.

Lidské bytosti mají ambivalentní charakter. Spadají mezi zdroje rituální nečistoty a současně mohou rituální nečistotu přijmout: např. člověk trpící výtokem (*zav*), menstrující žena nebo žena v šestinedělí jsou ve stavu rituální nečistoty a zároveň rituální nečistotu mohou přenést na další osoby nebo předměty. Rituální nečistoty se však mohou zbavit právě rituálním omytím. Statické zdroje nečistoty nemohou nečistotu ani přijmout ani se jí zbavit (např. mrtvola nebo mršina).

## IV. Tradice a kultura

*Alija – am ha-arec – andělé – Aškenázové – baal ha-bajit – bikur cholim – caar baalej chajim – cadik – cdaka – converso – Davidova hvězda – divinace – dónme – geniza – gmilut chasadim – hachnasat orchim – chasid – Jeruzalém – kohen – levi – menora – mezuzza – mikve – mizrach – netilat jadajim – pokrytí hlavy – púst – rabín – smicha – Sanhedrin – Sefardové – šchita*

**Alija** (heb. *ala* = jít nahoru, stoupat) – imigrace do země Izraele. Již biblický jazyk důsledně nahlíží zemi Izraele jako hierarchicky nejvýše položené území stvořeného světa. Zatímco příchod do země Izraele je vždy výstupem, její opuštění, vyjadřované slovesem *jarad* (heb. = jít dolů, klesat), je degradací. Protože skutečně dokonalý život v souladu s Božími příkazy je možný právě jen v zemi Izraele, usilovali Židé přirozeně o usídlení na jejím území. *Mišna* (mKtu 13:11) říká: „Kdokoli má právo přestěhovat svou rodinu do země Izraele. Nikdo nemá právo ji vystěhovat. (...) Platí stejně pro muže i ženy.“ V praxi to mělo znamenat, že pokud se manželka nebo manžel rozhodnou žít v zemi Izraele, celá rodina by se měla přestěhovat. V opačném případě se jedná o snad jediný důvod, pro který má i žena právo žádat rozvod, vyplacení odstupného dle svatební smlouvy, a je tedy postavena na roveň muži.

Touha sídlit v zemi Izraele dochází vyjádření v náboženské literatuře, ale i v hebrejské poezii, především v tvorbě andaluských autorů. Král hebrejských básníků, Jehuda ha-Levi (asi 1075–1141), umírá podle legendy před hradbami Jeruzaléma bezprostředně poté, co složil svou nejslavnější báseň, sionidu *Cion ha-lo tiš'ali...* (*Sione, což se nestaráš o blaho svých zajatých synů?*). Popularita středověkých cestopisů Benjamina z Tudely a Petachji z Regensburgu (oba z konce 12. století) souvisela mj. s tím, že oba cestovatelé popisují situaci v zemi Izraele.

Přestože politické podmínky nedovolovaly svobodné přistěhování Židů a ekonomická omezení prakticky znemožňovala existenci normálně strukturované společnosti, můžeme po celý středověk sledovat proud židovských poutníků, směřujících do země Izraele. Ve 12. století existovaly významnější židovské komunity v pobřežních městech (Týrus, Akko, Aškalon). Menší obec byla v Tiberiadě. Přistěhovalci byli nejčastěji rabínské učenci nebo zbožní lidé s pietistickými tendencemi, kteří si přáli alespoň zemřít tam, kde podle očekávání dojde k mesiášským událostem. V zemi Izraele se na svém útěku ze Španělska zastavil Maimonides, v Akku se ve 13. století usadil Moše ben Nachman – Nachmanides (1194–asi 1270). Souvislost s vírou ve zmrtvýchvstání byla velmi úzká – podle *Babylónského talmudu* (bKtu 111b) pouze ti, kdo jsou pohřbeni v zemi Izraele, budou mít podíl na světě, který přijde. Postupně se tak utváří jistá polarita mezi diasporou a osídlením země Izraele, jež je prostřednictvím peněžních darů diasporou podporováno. Prudce rostoucí přítomnost aktivních učenců v 16. století činí ze země Izraele znovu jedno z nejživějších duchovních center rabínského judaismu. Avšak teprve od konce 19. století můžeme se vznikem sionistického hnutí hovořit o rozsáhlejší imigraci (aliji).

**Am ha-arec** (dosl. lid země) – talmudický termín, označující původně venkovana. Podobně jako latinský *rusticus* i *am ha-arec* získává postupně pejorativní nádech a v rabínském právu označuje nevzdělance jako takového, bez nutné vazby na venkov. Hovorově *amhorec* znamená

jednoduše „křupan“. Pro rabíny je *am ha-arec* osobou nevzdělanou, potenciálně porušující z neznalosti náboženská ustanovení. Z toho plynou různá omezení týkající se společenských, a především ekonomických styků zbožného člověka (*talmid chacham*) s *am ha-arecem*.

**Andělé** – úvahy o andělech (angelologie) tvoří významnou součást systému rabínského judaismu. Základem je biblický koncept anděla jako bytosti dlící v nebi, jež je poslem (*mal'ach*, plurál *mal'achim*) mezi Bohem a lidmi (*mal'ach Elohim* = posel Boží, *Za* 12,8). Anděl vykonává Boží vůli na zemi nebo sděluje lidem Boží rozhodnutí. V *Bibli* se andělé objevují v podobě výjimečně krásných lidských bytostí a ne vždy jsou jako andělé rozpoznáni (*Gn* 18,2). Létají vzduchem, mohou se stát neviditelnými, mizí v ohni obětí, nebo se naopak objeví v ohni hořícího keře (*Ex* 3,2). Knihy spisů zdůrazňují jejich netělesný charakter: „Z vichrů si činíš své posly, z ohnivých plamenů sluhy.“ (*Ž* 104,4) Současně již v *Bibli* jsou andělé často bytostmi hrozivými, a zakládá se tak jejich blízkost k démonům: „Anděl [...] stojí mezi zemí a nebem. V ruce měl tasený meč, napřažený na Jeruzalém.“ (*1 Pa* 21,16) V pozdních knihách se objevují i podrobné vize andělských bytostí (*Da* 10,5–6 aj.). Počet andělů je obrovský, ba neomezený: „Je možné Jeho (andělské) zástupy sečíst?“ (*Jb* 25,3) *Knihy Danielova* otevírá cestu následnému vývoji angelologie, jež anděly individualizuje, rozpracovává jejich jména, vzhled, kategorie a funkce.

V rabínské literatuře formativního období, především v midraších, jsou andělské bytosti velmi často literárním prostředkem rozpracování biblických příběhů. Midraš *Genesis raba* (8:5) například uvádí anděly do příběhu stvoření člověka, kde podle *Bible* vůbec nefigurují, aby poskytli svou otázkou „Proč jej, (Bože), tvoříš?“ záminku k rozvinutí úvah o smyslu člověka. Jindy andělé, coby bytosti obklopující Boha, vyslovují pochybnosti o správnosti nebo nutnosti Božího konání, a zastupují tak v literatuře midrašů autorský hlas.

Na rozdíl od lidských bytostí andělé nemají pud k zlému (*jecer ha-ra*, *GnR* 48:11). Proto jsou označováni jako svatí. Nevykazují ani zlost ani nenávisť, neexistují mezi nimi rozmišky (*SifNu* 42). Současně rabínské učenci trvají na nadřazenosti Boha andělům, z nichž ani ti, kteří nesou trůn Boží slávy, nesmějí na Boží slávu pohlédnout (*Sif* 1:1). Postupně se objevuje myšlenka, že člověk je andělům nadřazen, a to paradoxně svou tělesností. Andělé slouží Adamovi během jeho krátkého pobytu v ráji a pečou mu maso (bSanh 59b). Když lid Izraele recituje modlitbu Šma, andělé zmlknou a teprve poté zpívají svou vlastní píseň (*GnR* 65). Naslouchá-li Bůh opěvání Izraele, andělé ztichnou (bChag 12b). Jiné místo stejného traktátu (bChag 16a) srovnává anděly (konkrétně *mal'achej ha-šaret* = služebné anděly, viz dále), demony a lidské bytosti:

Ve třech ohledech se démoni podobají andělům a ve třech ohledech lidem. [...] Podobně jako andělé mají křídla, pohybují se z jednoho konce světa na druhý a vědí, co se stane. [...] Jedí a pijí jako lidé, rozplozují se jako lidé a umírají. [...] Ve třech ohledech se lidé podobají andělům a ve třech ohledech zvířatům. Podobně jako andělé mají porozumivou schopnost, kráčejí vzpřímeně a mohou mluvit svatou řečí (hebrejšтина). [...] Jedí a pijí jako zvířata, rozplozují se jako zvířata a konají tělesnou potřebu.“

Některé z tvrzení v rabínské literatuře formativního období mají patrně za účel zabránit konfliktu mezi ideou andělů a ideou jedinosti Boha (monoteismem). Zdůrazňuje se stvořenost

andělů. Za důvod jejich stvoření teprve druhý, nebo dokonce až pátý den se označuje nebezpečí, aby někdo neřekl, že pomáhali Bohu se stvořením světa. Andělé nepatří mezi věci, o jejichž stvoření Bůh rozhodl ještě dříve, než byl učiněn svět (*GnR* 1:3). Když Bůh uvažuje o stvoření člověka, s anděly se sice radí, avšak rozhoduje se pro jeho stvoření proti jejich názoru (*bSanh* 38b, *GnR* 8:5).

V některých textech jsou andělé jakousi nebeskou paralelou lidí. V *bChag* 12b se hovoří o nebeském Jeruzalému, kde anděl Michael zastává roli velekněze a přináší oběti. Jiní andělé opěvují Boha zpěvem verše *Iz* 6,3 (tzv. *trisagion*): „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů.“ (*bChul* 91b) Každý z národů světa, jichž je podle židovské tradice 70, má svého nebeského andělského patrona – strážce. Podle midraše (*ŠirR* 8:14) Bůh vždy trestá nejprve tohoto anděla a teprve poté příslušný národ.

*Talmud* a midraše zmiňují některé anděly jménem a rozlišují jejich funkce: Princem světa (*sar ha-olam*), jež zmiňuje *bJev* 16b, byl nejspíše Michael. Tři andělé, kteří navštívili Abrahama (*Gn* 8,2), měli být Michael, Gabriel a Rafael. Samael byl patronem Edomitů (Edom se ztotožňoval s Římem), Ben Nec (*bBB* 25a) byl andělem větrů, Duma byl princem říše mrtvých (*bSanh* 94a), Rahav andělem moří, Ridja andělem dešťů, Jurkemi andělem krupobití. Gabriel byl ustanoven nad dozráváním ovoce, Lajla (dosl. noc) byl andělem početí atd. Zvláštní třídu andělů v *Talmudu* tvoří andělé ničitelé (*mal'ache chavala*, singulár *mal'ach chavala*), duše lidských bytostí odebírá anděl smrti (*mal'ach ha-mavet*). Trestajícím a člověka pokoušejícím andělem je Satan. *Talmud* zná také Metatrona a Sandalfona, z nichž první se stal později klíčovým ve spekulacích hechalotické mystiky a byl ztotožňován s Henochem (*Gn* 5,24) a současně s výše zmíněným andělem zvaným Princ světa.

V pozdních apokalypsách, datovaných do post-talmudického, čili gaonského období, jsou časté popisy Božího trůnu (*merkava*) z Ezechielova vidění (*Ez* 1,4–28). Zde zmíněné „čtyři bytosti“ (*arba chajot*, *Ez* 1,5) byly ztotožňovány s Michaelem, Gabrielem, Urielem (anděl světla) a Penuelem (anděl Boží tváře, jindy nahrazen Rafelem). Také v popisech ráje a pekla jsou zmiňovány nesčetné třídy andělů i andělé jednotliví, jejich vzhled, rozměry, jména a funkce. Toto rozrůznění šlo nejspíše ruku v ruce s rozšířením magických praktik a vzývání andělů. Zřejmě již v pozdním starověku došlo navíc k obohacení židovské angelologie o mnohá původně řecká (méně často latinská a perská) jména, jejichž smysl byl postupně zapomínán a jejichž podoba byla komolena k nepoznání.

Během středověku na jedné straně tiše přežívá víra v existenci andělů i v myšlení náboženských elit (Maimonides v *Mišne Tora* (Jesode ha-Tora 2) hovoří o deseti třídách andělů), spekulace o jednotlivých andělech, jejich jménech a funkcích se však stává více a více záležitostí mystiky a lidové zbožnosti. Zde jsou andělé vnímáni jako prostředníci, kteří mohou za člověka jednat v nebeských sférách a zajistit úspěch na zemi. Mnoho lidí věří v jim přiděleného osobního anděla (*memune*, plurál *memunim*). Jména andělů jsou psána na ochranné amulety a vzývána v inkantacích magických rituálů.

**Aškenázové** – Židé náležející ke kulturně-náboženskému okruhu, jehož počátky lze sledovat do frankoporýnských center 10. století a jehož název je odvozen ze středověkého hebrejského označení Německa – Aškenáz.

**Aškenáz** – původně jméno biblické postavy, jednoho z pravníků Noema (*Gn* 10,3; *I Pa* 1,6), v Jeremjášovi jedno z nežidovských království (*Jr* 51,27). Ve středověké hebrejské literatuře označení Německa. Později označuje v Německu a severní Francii vzniklý kulturně-náboženský typ Židů, odlišující se v mnohých zvycích a tradicích od Sefardů.

Aškenázové se odlišují v mnohých kulturních a rituálních detailech od Sefardů i dalších kulturních okruhů (např. od orientálních nebo romaniotských Židů). Avšak ani v rámci těchto okruhů nevládne uniformita. Pro Aškenázy je určující interakce s křesťanskou civilizací evropského západu. Vlivem vyhánění (1290 z Anglie, 1306 z Francie) a katastrof (první křížová výprava roku 1096, mor a s ním související pogromy 1348–49 v Německu) došlo k nucené migraci nositelů aškenázské kultury, která se dále vyvíjí především ve střední a východní Evropě (české země, Rakousko, Polsko-litevské soustátí). Z Německa si Aškenázové přinášejí na východ i svůj hovorový jazyk – jidiš. Pro aškenázskou kulturu, na rozdíl od sefardské, je charakteristické zdůraznění kolektivních hodnot, souvisejících s lokálně definovanou obcí a jejími korporativními aspekty. Náboženskoprávní systém silně zohledňuje místní zvyklosti a vzorové chování regionálních náboženských autorit. V intelektuální sféře je charakteristický zájem o studium *Talmudu* a odvozování práva argumentačním způsobem. Z toho pramenící otevřenost a pluralitu ztělesňuje komentář, který je v aškenázské náboženské literatuře nejrozšířenějším žánrem. Aškenázové a Sefardi se vždy vzájemně ovlivňovali a v žádném okamžiku jejich dějin nelze hovořit o neprostupné hranici, která by je dělila. Přesto teprve vyhnání Židů z Iberského poloostrova (roku 1492 ze Španělska a 1497 z Portugalska) a z něj vyplývající migrace Sefardů spolu s rozšířením tištěné knihy od 20. let 16. století vedly ke konfrontaci mezi oběma okruhy, která byla vzhledem k otevřenosti Aškenázů integrovat sefardské hodnoty vnímána mnohými aškenázskými učenici jako ohrožení tradičních hodnot. Typickým příkladem je spor o halachický kodex *Šulchan aruch* Josefa Kara a akceptabilitu metahalachických disciplín, především filozofie.

**Baal ha-bajit** (dosl. majitel domu, plurál *ba'ale batim* nebo *ba'ale ha-batim*) – měšťan, *paterfamilias*. Ve středověku označuje Žida, který má nějaké světské povolání (heb. *masa ve-matan*), jímž si vydělává na živobytí, a tudíž se nemůže věnovat nepřetržitému studiu Tóry. Protože alespoň oficiálně vyjma sobotních odpolední a svátků s karnevalovým aspektem (zejména Purim) neexistuje ve středověku volný čas, měl by *baal ha-bajit* podle Ješaji Horowitze dělit den na 3 × 8 hodin: světské povolání, studium Tóry a spánek. Protikladem je učenec (*talmid chacham*).

**Bikur cholim** – navštěvování nemocných. Jedna z hlavních ctností, patřící do kategorie *gmilut chasadim* (skutky milosrdenství) a stojící podle Jehudy Levy – Maharala výše než dobročinnost (*cdaka*), protože chudý může o almužnu požádat, zatímco nemocný se spíše podobá mrtvému, jehož pohřbení závisí na iniciativě živých. Vedle individuální péče o nemocné bližní existovaly v rámci židovské obce (nebo jako součást *chevra kadiša*) spolky věnující se navštěvování nemocných. *Babylónský talmud* (bNed 39a–40a) říká, že kdo navštíví nemocného, zbaví jej šedesátiny jeho utrpení.

**Caar baalej chajim** – utrpení zvířat. Koncept rabínského judaismu, regulující vztah člověka ke zvířatům, zejména domestikovaným. Je povoleno zvířata pro potřebu lidí chovat, využívat je k práci a jako potravu. Na druhou stranu musí být zabráněno utrpení živých tvorů.

Východiskem jsou zásady biblické. Na několika místech je domácí zvíře výslovně zahrnuto mezi ty, jichž se týká šabatový odpočinek (*Ex 20,10, Dt 5,14, Ex 23,12*). Klesá-li zvíře pod nákladem, je povinností mu pomoci, i kdyby patřilo nepříteli (*Ex 23,5, Dt 22,4*). Zvíře je nahlíženo jako stvořené Bohem, a proto v jistém smyslu dokonalé, i když není obdařeno rozumem. Odtud také termín označující zvířata – *baalej chajim* = dosl. obdaření životem. Rabínské právo proto zakazuje zvířata mrzačit, což zahrnuje i kastraci (*ŠA EH 5:11*). O Šabatu, kdy je většina činností zakázána, je přesto povoleno postarat se o domácí zvířata, např. dovést je k vodě, aby se napila (nesmí však nést náklad), nebo smí být zvířatům voda načerpána do koryta. S jistými omezeními je také povoleno pomoci o Šabatu zvířeti, které se dostalo do nesnáží (spadlo do studny apod.).

Ve středověku spolu s urbanizací Židů a jejich nuceným vyloučením ze zemědělství se *caar baalej chajim* stává poněkud akademickou otázkou. Aktuální přesto zůstal ohled na utrpení zvířat v důležité otázce rituální porážky (*šchita*), jejíž zásady jsou motivovány mimo jiné i snahou utrpení zvířete zabránit.

V literatuře midrašů určuje citlivý přístup ke zvířatům dobrého pastýře, který je metaforou pro pastýře lidu Hospodinova, takže i Mojžíše si Bůh vybral podle toho, jak se choval k bravu: „Když byl Mojžíš pastýřem Jitrova bravu v pustině (*Ex 3,1*), uteklo mu jehně. Běžel za ním. Doběhlo k proudu vody a zastavilo se, aby se napilo. Mojžíš řekl: ‚Nevěděl jsem, že jsi uteklo, protože jsi mělo žízeň. Teď jsi unavené!‘ Dal si je na rameno a šel. Bůh řekl: ‚Máš soucit, když jednáš se svým bravem, stejný budeš i jako pastýř lidu Izraele!‘“ (*ExR 2:2*)

**Cadik** (plurál *cadikim*, spravedlivý) – koncept cadika je přítomen v rabínském judaismu po celou dobu jeho existence, procházel však různými transformacemi, a nelze jej proto chápat uniformně. V literatuře formativního období je cadik chápán jako spravedlivý člověk dokonalých morálních kvalit. Toto pojetí „spravedlnosti“ se nevyklučuje s ideálem rabínského učence, ale intelektuální kvality ještě nečiní z člověka cadika. Cadik je spíše chápán jako člověk zbožný, plnící Boží přikázání, a především svou morální integritou působící jako stmelující prvek v lidské společnosti.

*Babylónský talmud* a později mystika rozvíjejí myšlenku o neustálé existenci skrytého cadika (*cadik nistar*), jenž v souladu s výrokem „*Spravedlivý je základem světa*“ zajišťuje existenci celého vesmíru. Podle některých tradic je svět podepírán v každém okamžiku 36 skrytými cadiky (*lamedvav cadikim* = 36 spravedlivých, jidiš *lamedvovnik*, plurál *lamedvovnikim*). V důsledku je myšlenka skrytého cadika všeobecnou pobídkou k morálnímu chování – skrytým cadikem může být kterýkoli z našich bližních, proto by se Žid měl ke všem lidem podle toho chovat.

Ve středověku se filozofické a mystické proudy judaismu zabývaly otázkou definice spravedlivého. Podle Maimonida je cadikem ten, jehož dobré skutky jsou v převaze nad zlými. Podle jiných pojetí je koncept cadika spíše jakýmsi ideálem, ke kterému lze směřovat, nelze jej však ve skutečnosti dosáhnout. I nejdokonalější člověk je totiž do jisté míry nutně ovládan zlým pudem (*jecer ha-ra*), a je tedy hříšný. Zcela zvláštní podoby nabylo pojetí cadika v polském chasidismu 18. století.

**Cedaka** (dosl. spravedlnost, pak dobročinnost) – je jedním z pilířů skutků milosrdenství (*gmilut chasadim*). *Cedaka* znamená jak obecnou ideu dobročinnosti tak její konkrétní vyjádření v milodaru.

Na etické rovině vychází z přesvědčení o odpovědnosti člověka za bližního. Vnitřně souvisí také s obecným pojetím socioekonomiky v rabínském judaismu, jak je rozvinuto v *Mišně*. Zde je ideálem rovnovážný stav společnosti, kde se na jedné straně respektuje podnikavost a soukromý majetek, na druhé straně je zde snaha zabránit nepřiměřené kumulaci majetku jedním člověkem na úkor druhého nevratným způsobem. Tyto cíle nejlépe vyjadřuje vedle požadavku dobročinnosti koncept šmity a podobné regulační příkazy, jež jsou přítomny již v Bibli, a rabínské právo je rozpracovává.

Na tomto pozadí je dobročinnost v judaismu chápána jako závazek ze strany majetného a právo ze strany chudého. Velká pozornost se proto věnuje tomu, aby způsob rozdělování milodarů nebyl pro přijímajícího ponižující. Preferuje se např. anonymita nejen na straně dárce (*baal cedaka*), ale dokonce obdarovaného.

Nejdůležitějšími cílovými skupinami cedaky byly chudí, sirotci a vdovy, z dobročinnosti však nebyl vyloučen ani Nežid. Ve středověku se rozdělování cedaky do jisté míry institucionalizovalo. Obec (*kehila*) a další podřízené korporace, především pohřební bratrstvo (*chevra kadiša*) vybíraly prostřednictvím „fundraiserů“ (*gabaj cedaka*) finanční prostředky od jednotlivců a následně je rozdělovaly mezi potřebné a investovaly do podpory sociálních institucí (*hekdeš* – chudobinec, *bejt merchac* – veřejná lázeň apod.) prostřednictvím dobročinných fondů (*kupa*, plurál *kupot*).

Rabínské právo se v souladu se zmíněnou preferencí ekonomické rovnováhy ve společnosti snažilo určit „rozumný“ rozměr cedaky – konvenčně se označovala 1/10 příjmů za minimum a 1/5 za maximum.

**Converso** (fem. *conversa*, plurál *conversos*) – Židé, přinucení konvertovat ke křesťanství po znovudobytí Iberského poloostrova křesťany (především 14.–15. století). Tzv. „Noví křesťané“ (šp. *Cristianos nuevos*, port. *Cristãos novos*) čelili ústrkům jak ze strany nových souvěrců, tak ze strany svých původních bratří. Viselo nad nimi podezření z hereze a tajného praktikování judaismu, a byli proto sledováni inkvizicí. Často nepožívali plnoprávný statut a jejich styky s Židy byly nahlíženy jako podezřelé, neboť se předpokládala snaha přivést je zpět k judaismu. V některých případech skutečně *conversos* tajně vyznávali judaismus coby krypto-Židé (šp. *Judíos esconditos*) a k původní víře se v případě možnosti vraceli. Hanlivě byli též nazýváni *marranos* (dosl. prasata, singulár *marrano*); viz též dónme, karaité.

**Davidova hvězda** (heb. *magen David*, také hexagram, šesticípá hvězda) – v moderní době nejčastěji s judaismem spojovaný symbol (je mj. na vlajce Státu Izrael). Nemá svůj původ v židovském prostředí a jeho specifické použití ve vztahu k Židům má svůj počátek až v pozdním středověku. Původně se jednalo o symbol obecně rozšířený na Předním východě, jenž v podobě dvou propletených trojúhelníků zřejmě značil štěstí. Jeho použití Židy je doloženo (vlys synagogy v Capernaum) ve 4.–5. století n. l.

Označení *magen David* = štít Davidův je založeno na tradici, podle které se tento symbol nacházel na válečném štítu krále Davida. V rabínské literatuře formativního období však takové



spojení není doloženo. Nejstarší židovská zmínka pochází až z poloviny 12. století ze spisu *Eškol ha-kofer* karaity Judy Hadasiho (text ochranného amuletu) a stojí za ním zřejmě interpretace dvou propletených trojúhelníků hexagramu jako dvou hebrejských písmen dalet, jež původně měla formu trojúhelníku. K rozšíření šesticípé hvězdy jako židovského symbolu nejspíše přispěla i výskyt na náhrobcích odjakživa často navštěvovaného pražského Starého židovského hřbitova.

**Divinace** – metody zjišťování jinak skrytých věcí, ať už budoucích nebo minulých, založené na výkladu věštného znamení (*omen*), jež může být speciální (divinační) technikou vyvoláno. Jindy může sloužit i nějaká přirozeně existující věc každodenního světa jako *omen*. Rabínský judaismus oslabuje kategorickou opozici biblických textů vůči divinaci (*Dt* 18,10–11, *Lv* 19,26 a *Nu* 23,23) a pokouší se smířit praktikované divinační metody s biblickým zákazem. *Talmud* hovoří o učencích, kteří si nechají předpovídat budoucnost od Chaldejců (bJev 21b). Sami učenci věštná znamení interpretují: „Rav (...) spatřil loď převozníka, jedoucí mu vstříc. Řekl si: „Když jede převozníkův prám člověku vstříc, je to dobré znamení.““ (bChul 95b) Věštným znamením mohl být náhodně vyslovený výrok jiné osoby (bMeg 32a) nebo obsah snu.

Podle *Talmudu* je povoleno připisovat určitým fenoménům věštnou hodnotu a chápat je jako *omen*. Zároveň je zde opatrnost vzhledem k aktivnímu vyvolání věštného znamení i k vyvození konkrétních důsledků pro chování člověka. Aktivní divinační techniky jsou přesto doloženy: náhodné otevření svitku (bChul 95b), požádání dítěte o vyřčení náhodného biblického verše, jenž je vztažen na předmět nejistoty tazatele (bChul 95b), vyvolání věštného snu. Současně je divinace problematizována, a to nikoli jako *a priori* nemožná, ale jako nepřístojný a nejistý způsob odhalování fungování světa. Člověk je od divinace zrazován, protože správnému smyslu věštného znamení nebude schopen porozumět. Lidem proto spíše přísluší naslouchat sdělením, přicházejícím z iniciativy Boha. Ta jsou pro člověka zamýšlena, a jsou proto srozumitelná, i když jistou opatrnost vyvolává otázka, jak rozpoznat autentické znamení od znamení šalebného, pocházejícího např. od démona.

Problém divinace souvisí s otázkou determinismu. Může pokání (*tšuva*) změnit běh lidského života? Je život lidu Izraele pevnou součástí běhu univerza, nebo je rozhodující prvek otevřenosti věcí, vyplývající ze specifické vazby Izraele s Bohem? Na úrovni učeneckých elit převažuje důraz na individuální svobodu (bBer 33b: „Vše je v rukou Božích, kromě bohabojnosti“) a na intimitu vztahu s Bohem, která podle rabínů vyvazuje Židy např. z determinace hvězdnými konstelacemi (bŠab 156a), a diskvalifikuje tak astrologii.

V lidovém náboženství naopak převažuje pocit determinismu a z něj plynoucí úsilí o odhalení budoucnosti. V této optice, jež je odrazem mystických proudů, je veškeré stvoření coby výraz Boží vůle vzájemně propojeno a změna jakéhokoli prvku ovlivňuje celek. Události zamýšlené Bohem se mohou projevit na částech stvořeného světa dříve, než se odehrají. Některým částem světa i člověka je v tomto směru připisována vyšší citlivost než jiným.

Středověk poskytuje bohaté doklady divinačních aktivit, zhusta souvisejících s magií. Mnohé sdílí židovská společnost s křesťanským okolím, anebo se jedná o obecně lidské fenomény – např. ambivalentní pohled na kýchnutí (*ŠA* OCH 103:3), jež je připisováno duchům, a je proto třeba je obrátit v dobré průpovědi („Na zdraví!“), jak ostatně činíme dodnes. Věštný význam se přičítal neočekávanému štěkání psů nebo hlasu ptáků; první věc, zvíře nebo

člověk spatřený neočekávaně po probuzení, mohli předznamenat charakter celého dne; chyba při modlení věstila neštěstí, vysoký plamen nad ohništěm oznamoval příchod hosta apod.

Některé divinační metody zůstávaly na úrovni aplikace principu, který bychom označili za pověřený. Sem patřil zvyk zapálit během deseti dnů mezi Roš ha-šana a Jom kipur svíci na suchém místě. Dohořela-li do konce, znamenalo to další rok života, zhasla-li dříve, smrt v následujícím roce. Světlo jako symbol života a období, jež je vyhrazeno účtování jsou pochopitelnými asociacemi. Podobně pracuje židovská divinace i s lidským stínem. Také bibliomancie (nejen z Tóry, ale i ze siduru) byla přístupna každému, zatímco např. hádání z ruky (chiromancie), tělesných rysů, hlavně obličeje (antroposkopie) nebo jména (onomancie) předpokládaly profesionálního vykladače. Oblíbenou a obecně středověkou technikou bylo házení losů (např. mince), lití vosku do vody aj.

Blíže k magii byla rozšířená technika věštění z postav, objevujících se po upřeném pohledu na vyleštěný a olejem potřený hladký povrch nebo rozpuštěný vosk svíce. Současně byla vzývána příslušná duchová bytost (*nasi*), aby odhalila požadovanou informaci, jejíž charakter mohl být velmi všední – např. kde je ukryt odcizený majetek. Doložena je přítomnost profesionálů, kteří se tímto typem divinace zabývali za úplatu.

Již od starověku byla přes odpor rabinů rozšířenou divinační technikou nekromancie, spočívající v inkantacích, používání speciálních obleků a nejčastěji v nocování nekromanta přímo na hrobě vyvolávaného (*MT*, Avodat kochavim 1:13). Někdy se v souvislosti s názory na osud duše po smrti omezovala možnost vyvolat mrtvého na dvanáct měsíců po smrti, ten se může zjevit tazateli ve snu, nebo i v bdělém stavu. Někdy se učenci snažili vymezit „povolenou“ nekromancii, spočívající v zavázání ještě žijícího člověka přísahou, že se po smrti vrátí a sdělí požadované, nebo bude tazatele varovat před nebezpečím.

**Dónme** (turecky odpadlík) – sympatizanti falešného mesiáše Šabataje Cvi (1626–1676), kteří po jeho konverzi k islámu sice také přijali nové náboženství, avšak podrželi si převážně původní víry i praktiky (modlí se v hebrejštině, aramejštině nebo v ladinu, obřizku provádějí ve třetím roce života aj.), navenek však vyznávají islám. Rabínským judaismem nejsou považováni za Židy. V dnešní době se počet příslušníků této sekty odhaduje na několik tisíc; viz též marrano, converso, karaité.

**Geniza** (dosl. úkryt, plurál *genizot*, z heb. *ganaz* = ukrýt, uschovat,) – místo, kam jsou soustřeďovány texty a předměty sakrální povahy, které již nelze pro opotřebení použít, avšak pro přítomnost hebrejských písmen, a tedy posvátný charakter, je nelze jednoduše odhodit. Ve vhodný okamžik býval zpravidla obsah genizy pietně vložen do země na hřbitově. Pokud k pohřbení předmětů z nějakého důvodu nedošlo, je obsah genizot cenným pramenem k poznání života dané obce. Vedle útržků modlitebních knih, svitků Tóry nebo starých mezuzot jsou přítomny předměty dokládající magické praktiky (amulety), víru v demony nebo víru v sympatetickou magii (dětské botičky aj.). Objev nejvýznamnější genizy, jež se našla v přístěnku káhirské synagogy, je spojován se Solomonem Schechterem. Schechterova zásluha však spočívala spíše v tom, že roku 1896 dokázal zprostředkovat převoz podstatné části jejího obsahu do Evropy, a tak ji zpřístupnit akademickému výzkumu. Obsahovala nesmírné množství jinak nedochovaných textů v rukopisech, z nichž nejstarší pocházejí z 10. století n. l.

**Gmilut chasadim** – skutky milosrdenství. Koncept zahrnující především dobročinnost (*cedaka*), navštěvování nemocných (*bikur cholim*) a účast na pohřbu mrtvého (*halvajat ha-met*) spojené s utěšováním pozůstalých. *Gmilut chasadim* je třeba chápat spíše jako životní postoj, spočívající v otevřenosti druhým a připravenosti aktivně zasáhnout, je-li toho zapotřebí. *Avot* (1:2) říká: „Svět spočívá na třech věcech – na Tóře, na bohoslužbě a na konání skutků milosrdenství.“ Ve středověku byly aktivity tohoto typu částečně institucionalizovány. *Chevr* kadiša spolu se spolky pro navštěvování nemocných pomáhali umírajícím a zajišťovali pohřby, obce provozovaly útulky pro chudé a rozdělovaly almužny. Vznik těchto institucí souvisel s urbanizací Židů a obecně středověkým korporativismem. Nesnímal z jednotlivce závazek ke skutkům milosrdenství a byl spíše výzvou k činnosti v rámci zmíněných institucí.

**Hachnasat orchim** – přijímání pocestných. Pohostinnost vůči potřebným cestujícím osobám je jednou ze základních ctností rabínského judaismu. Maxima *Babylónského talmudu* (bŠab 127a) říká: „Přijímání pocestných má přednost před časnou přítomností ve studovně.“ Na stejném místě se interpretuje Abrahamovo chování při přijímání hostů (*Gn* 18,1–3) tak, že poté, co byl osloven Bohem (18,1), povšiml si hostů (18, 2) a věnoval se jim, zatímco Boha požádal, aby posečkal (18,3). *Talmud* uzavírá: „Přijímání pocestných má přednost před přijetím Boží přítomnosti (Šechina).“ Přijímání pocestných je jedním z dobrých skutků, za něž člověk obdrží odměnu již v tomto světě.

**Chasid** (dosl. zbožný, plurál *chasidim*) – výraz, přítomný již v Bibli, jehož náplň prochází během vývoje rabínského judaismu výraznými změnami. Během makabejských válek (2. století před n. l.) se objevuje skupina „udatných mužů z Izraele, [...] kteří byli dobrovolně oddáni Tóře“ a kteří jsou označeni jako *chasidim* = zbožní. (*1Mak* 2,41) *Babylónský talmud* chápe chasida jako člověka, který jde v plnění Božích příkazů dobrovolně za běžně požadované zákonem (*lifnim mi-šurat ha-din*). Termín se později používá pro označení příslušníků hnutí německých chasidim (*chasidej aškenaz*). Nakonec termín chasid označuje příznivce východoevropského (polského) chasidismu 18. století.

Zde ovšem dochází k nejdůležitější transformaci. Zatímco ve starším pojetí, především v talmudické literatuře, je chasid náboženským virtuózem, v kontextu polského chasidismu je tato role vyhrazena cadikovi, zatímco chasid se stává prostým následovníkem jednoho z cadiků. Vědomí tohoto posunu vyjadřovalo označení polských chasidů výrazem *chasidej Bešt* = chasidé věrní Baal Šem Tovovi, běžné v polemické literatuře 18. století. Později, když se chasidismus naplno prosadil, nebylo již nutné příslušnost k zakladateli hnutí specifikovat. Naopak uvnitř hnutí bylo zvykem označovat se za chasida patřícího k tomu kterému cadikovi.

**Jeruzalém** (heb. *Jerušalajim*) – město, které má v posvátné geografii judaismu úlohu širšího středu. Zatímco vlastním středem, který usebírá svět, je Chrám, Jeruzalém, nazývaný také Svatým městem (*ir ha-kdoša*), je okrskem, na nějž se očištná funkce Chrámu bezprostředně přenáší: „Spravedlnost bude dlít v (Jeruzalémě), v jeho nitru, kvůli pravidelným chrámovým obětem.“ (Elazar z Wormsu) V období chrámového judaismu byl Jeruzalém cílem poutních svátků. Podle biblického příkazu (*Dt* 14, 22–27) bylo povinností rolníka přinést a konzumovat v Jeruzalémě jeden z desátků (*maaser šeni* = druhý desátek). I v pozdějším náboženskoprávním myšlení představuje území Jeruzaléma svébytnou oblast, ve které kvůli zvýšené svatosti platí

jiná pravidla chování než vně jeho hranic. *Mišna* (mŠek 7:3) zná polaritu „v Jeruzalémě – mimo Jeruzalém“. Synagogy jsou tradičně orientovány svatostánkem (*aron ha-kodeš*) směrem k Jeruzalému. I modlíci se Žid se obrací směrem k Jeruzalému.

Koncept nebeského, přesněji Horního Jeruzaléma (*Jerušalajim šel maala*) je přítomen v *Babylónském talmudu* (bTaa 5a) a ve středověku je rozvíjen. Elazar z Wormsu říká: „V okamžiku, kdy Šalomoun postavil Chrám – byl vlastně postaven Boží přítomností (*Šechina*) – Chrám, schrána úmluvy, obětní oltář,“ stávají se oba Jeruzalémy „jakoby spojeným městem (*ke-ir še-chubra*).“ Nebeský Jeruzalém je chápán jako ideální prototyp Jeruzaléma pozemského: „Existuje Horní Jeruzalém. Dolní Jeruzalém (*Jerušalajim šel mata*) bude v budoucnu identický.“

Již v *Talmudu* je idea obnovení pozemského Jeruzaléma nezbytnou součástí mesiášských událostí: „Jeruzalém budoucího světa nebude jako Jeruzalém tohoto světa. Do Jeruzaléma tohoto světa může vstoupit každý, do toho ve světě, který přijde, jen ti, kdo jsou pozváni.“ (bBB 75b) Bylo by proto chybou chápat pozemský Jeruzalém jako pouhý odraz Jeruzaléma nebeského: „Řekl rabi Nachman: „Řekl Bůh: Nevstoupím do horního Jeruzaléma, dokud nevstoupím do Jeruzaléma pozemského.““ (bTaa 5a).

**Kohen** (kněz, plurál *kohanim*) – osoba, zasvěcená ke službě ve svatyni, především u oltáře, sloužícího k přinášení obětí. Podle starších textů *Bible* mohl každý za splnění určitých podmínek přinášet oběti na oltář Boha (Gideon v *Sd* 6,26; David v *I K* 8,22 aj.). Králové měli moc ustanovit kohokoli knězem (*I K* 41,31). Právní pasáže Pentateuchu, především části, jež označil Wellhausen ve své pramenné analýze Pěti knih Mojžíšových a knihy Jozue (*Die Komposition des Hexateuch*, 1876/77) za tzv. Kněžský zákoník (*Priestercodex* nebo *Priesterschrift*), určují potomky Jákobova syna Leviho, členy stejnojmenného kmene v linii Mojžíšova bratra Árona za kněží. Měli provádět obětní a jiné povinnosti související s bohoslužbou za asistence mužských prvorozených z celého lidu Izraele (*bechor*, plurál *bechorim*), později tato funkce přešla na ostatní členy kmene Levi, kteří však nebyli z linie Árona (levijců).

Na kněží, především na velekněze (*kohen gadol*), se vztahovala celá řada předpisů, jejichž dodržování mělo za účel dosažení stavu rituální čistoty (*tohora*) pro službu u oltáře. Jen v tomto stavu mohli *kohanim* přinášet oběti Bohu a provádět další rituály. Po zničení Jeruzalémského chrámu byla chrámová bohoslužba včetně obětních rituálů přerušena. Přesto se na osoby, které podle rodinné tradice pocházejí z linie kněží, vztahují některá z původních omezení.

Potomek kohena se nesmí oženit s rozvedenou ženou, s vdovou, s proselytkou (*gijoret*) nebo s ženou, jež byla vyvázána z povinnosti levirátního sňatku rituálem *chalice*. Pokud se přesto s takovou ženou ožení, ztrácí jejich potomci kněžský statut. Další okruh omezení se týká kontaktu s mrtvým tělem, jež přenáší rituální nečistotu. Kohen se tak nesmí podílet na přípravě mrtvého těla k pohřbu ani pohřbu samotného. Výjimkou je úmrtí rodičů, potomků, manželky a neprovdané sestry. Aby se přítomnost kohena při pohřbu příbuzných a následných návštěvách jejich hrobů usnadnila, byli *kohanim* pohřbíváni ve zvláštní části hřbitova, často u hřbitovní zdi, do níž je prolomen vstup rezervovaný právě pro tento účel (kohenská branka). Podle ústní tradice kohen, jenž poruší některé z popsaných pravidel, předčasně (tedy nikoli okamžitě) zemře.

Potomkům kněží současně přísluší některá čestná privilegia. Při čtení z Tóry v synagoze (*kriat ha-Tora*) je přítomný kohen vždy vyvolán jako první. Při některých příležitostech provádí kněžské požehnání (*birkat kohanim*) a je také v centru rituálu vykoupení prvorozeného (*pidjon ha-ben*).

Příslušnost ke kněžské linii je v židovské společnosti vždy považována za čest. Na rozdíl od příslušnosti k židovskému lidu se přenáší po otcovské linii, což odpovídá staršímu biblickému a obecně předovýchodnímu pojetí rodiny. Příslušnost ke kněžím mohou naznačovat i některá příjmení: Kohen, popř. Kohn, Cohen, Kahn, Kagan, Katz (zkratka *kohen cedek* = spravedlivý kohen) a složeniny typu Kahnweiler.

**Levi** (plurál *levijim*) – česky také levita. Potomek Leviho, jednoho z Jákobových synů a člen stejnojmenného kmene, nepochází-li však z linie Árona. Podle biblického podání (*Nu 3*) byli levité vybráni Bohem, aby nahradili prvorozené v přísluhování kněžím v Chrámu. Podle tradice tomu bylo proto, že byli jediným kmenem, jehož členové se nezapojili do modloslužebného uctívání zlatého telete.

V době existence Chrámu se dostávalo levitům různých privilegií. Neměli vlastní podíl půdy země izraelské, žili však z desátků, povinně odevzdávaných členy ostatních kmenů. Od zničení Chrámu a přerušení chrámové obětní bohoslužby je příslušnost k levitům pouze formální čestnou záležitostí. K přetrvávajícím privilegiím levijim patří, že jsou vyvoláváni ke čtení z Tóry přednostně hned po přítomném kohenovi a provádění rituálního omývání rukou kohanim před pronesením kněžského požehnání (*birkat kohanim*). Příslušnost k levitům může naznačovat příjmení jako Levi popř. Levy nebo Löwy a složeniny typu Levinsohn.

Rabínská literatura hovoří také o tzv. *saganovi* (popř. *seganovi*), jenž měl být významným hodnostářem – podle některých textů (tJom 1:6, bJom 39a, bNaz 47b a bSot 42a) mohl *segan* dokonce nahradit velekněze při rituálech na Jom kipur, byl-li velekněz rituálně znečištěn. Začáteční písmena slov výrazu *segan livja* (přibližně: zástupce z levitů) jsou základem příjmení Segal, Siegel nebo Chagall.

**Menora** – posvátný sedmiramenný svícen, jeden ze symbolů judaismu. Příkaz vyrobit a umístit menoru ve Stanu setkávání (*Miškan*) je spolu s popisem obsažen v *Ex 25,31–40*. Později byla přenesena do prvního Chrámu, kde stála mezi deseti dalšími svícny (*I K 7,49*). Obecně se má za to, že po zničení prvního Chrámu bylo veškeré zařízení ztraceno (podle ústní tradice byla menora včas kněžími uschována). Pro obnovený Chrám byla spolu s dalšími předměty (*klej kodeš*) vyrobena i nová menora. Tu snad zachycuje reliéf na Titově vítězném oblouku v Římě. Ve starověku se menora objevuje na mozaikových podlahách synagog i na předmětech denní potřeby (olejové lampy apod.) a na náhrobcích. Postupně jsou rozpracovávány symbolické významy menory. Její ramena jsou spojována s šesti dny stvoření, centrální rameno symbolizuje Šabat. V luriánské kabale symbolizuje 7 ramen menory 7 nižších sefirot. Menora figuruje v kabalistických interpretacích *Ž 67*, který je často kaligraficky zobrazován právě ve formě menory na tabulkách mizrach nebo šiviti. Spolu s naznačenými spekulacemi se ve středověku rozvíjí také diskuze o skutečné podobě chrámové menory. Biblický popis sice poměrně detailně vyjmenovává jednotlivé komponenty a jejich počet, nehovoří však ani o jejich rozměrech ani o jejich konkrétní podobě. Dvě základní teorie představuje interpretace Šelomo Jicchakiho (Raši)

a tosafistů. Menora je někdy mylně zaměňována s *chanukijou*, devítiramenným svícem, používaným během svátku Chanuka.

**Mezuza** (dosl. dveřní zárubeň) – výraz označuje čtvercový pergamen, na němž jsou napsány pasáže *Dt* 6,4–9 a 11,13–21, tj. první dvě části *Šma*. Na zadní straně pergamentu je napsáno *Šadaj*, jedno ze jmen Božích (někdy je toto jméno interpretováno jako akrostich pro Šomer Daltot Jisrael = Strážce dveří Izraele). Srolovaný pergamen je vložen do schránky zhruba o velikosti prstu. Schránka má sklem zakrytý otvor na místě, kde je na svitku napsané Boží jméno. Schránka, která se rovněž nazývá mezuza, je následně upevněna na veřeje židovského obydlí s odkazem na výklad verše *Dt* 4,9: „Napišeš (ta slova) také na veřeje svého domu a na své brány.“ Mezuza předchází vznik rabínského judaismu. V 1. století n. l. hovoří Flavius Josephus (*Ant.* IV 8,13) o mezuzě jako o starém a zakořeněném zvyku.

Podle obecně přijímané praxe musí být mezuza připevněna na každé dveře obydlí, které slouží ke stálému bydlení, proto ani synagoga ani suka mezuzu mít nemusí. Mezuza se také nepřipevňuje na veřeje lázní, záchodů nebo jiných odpor budících budov.

Mezuza se umísťuje napravo z pohledu vcházejícího, nad počátek třetí třetiny výšky veřejí, zhruba na šířku ruky od jejich vnějšího okraje. Připevňuje se šikmo, takže horní konec mezuzy, kde je počátek *Šma*, je blíže dveřím, tj. obydlí. Stěhuje-li se člověk z domu a po něm přichází jiný Žid, ponechá mezuzu na místě a nový obyvatel ji odkoupí.

Pravidla psaní mezuzy jsou skoro stejně přísná jako pro svitek Tóry a tfilin (na rozdíl od svitku Tóry písař (*sofer*) smí psát mezuzu z paměti, bez použití vzoru). Text je zpravidla rozložen do 22 řádků. Dvakrát za 7 let je třeba mezuzu vyjmout z pouzdra a zkontrolovat čitelnost písmen. Je-li i jediné písmeno smazáno, mezuza je neplatná a musí být opravena.

Podle Maimonida (*MT* Tfilin 6:13) mezuza procházejícímu člověku připomíná Boží jedinnost, konečnost věcí tohoto světa v kontrastu s věčností Boha, a přivádí jej tak na správnou cestu. Coby „připomínka“ je mezuza svým významem stavěna vedle tfilin a cicit (*bMen* 43b). Když zbožní Židé vcházejí nebo vycházejí ze dveří, mají ve zvyku mezuzu symbolicky políbit tak, že se jí dotknou prsty na místě okénka a prsty přiblíží ke rtům.

Počátky mezuzy jsou spojeny s vírou v ochrannou moc znamení, upevněného na veřeje (srov. *Ex* 12,7), které bylo později přeznačeno ve výše uvedeném smyslu. Přesto jsou ve středověku doklady použití mezuzy jako amuletu bohaté. Meir z Rothenburgu říká: „Kdyby Židé věděli, jak je mezuza mocná, nezanedbávali by tento příkaz. Žádný démon nemá moc nad domem, kde je správně připevněna. V našem domě jich je myslím dvacet čtyři.“ Kniha *Zohar* (*Tikunej Zohar* 22, 66a) si pohrává se jménem mezuzy, které dělí na *zaz mavet* = smrt odchází. Znovuposílením magického aspektu mezuzy bylo vlastně již přidání jména *Šadaj* na zadní stranu pergamentu někdy na konci gaonského období. Nejpozději od 14. století bylo zvykem připojit ještě 14ti písmenné Boží jméno (*Ašeri*, *Mezuza* 18). Navzdory protestům některých rabínských autorit (*MT* Tfilin 5:4) nebyla ušetřena změna ani vnitřní strana mezuzy. V této fázi již dochází k radikálním změnám mezuzy směrem k známým amuletům. V palestinských mezuzách se nejčastěji jedná o připojení dalších jmen Božích, jmen 7 andělů a *birkat kohanim* na konce řádků biblického textu. Aškenázský typ, rozšířený ve Francii a Německu, mívá navíc ještě další andělská jména a Boží jména, verš *Ž* 121,5 a různé symboly (častěji pentagram než Davidova hvězda), jež známe z amuletů.

**Mikve** (dosl. shromáždění /vody/) – rituální lázeň. Podobně jako v jiných náboženských systémech i v judaismu má voda v náboženském smyslu očistnou funkci (srovnej křest). Voda má schopnost zbavit za jistých okolností předmět rituální nečistoty (srovnej rituál *netilat jadajim*). *Mikve* je určena k rituálnímu očištění, jež převádí člověka ze stavu rituální nečistoty (*tum'a*) do stavu rituální čistoty (*tohora*). *Mikve* má podle náboženského práva umožňovat úplné ponoření lidského těla, musí mít předepsaný minimální objem: 40 jednotek *se'a* podle bEru 4b a bJom 31a; na převodu do moderních jednotek není shoda – podle rabi Avrahama Ješaji Karelitze (1878–1953), který určuje *se'a* jako 14,4 l, by byl minimální objem mikve 576 l. *Mikve* musí obsahovat „živou“, tj. přírodní vodu, pocházející buď z pramene, nebo z dešťů. Podrobnosti konstrukce mikve řeší traktát *Mišny Mikvaot* (Rituální lázně).

Rituální lázeň využívali jak muži, tak ženy za účelem rituálního očištění prostřednictvím ponoření (*tvila*). Ženy se očišťují v mikvi před svatbou, po menstruaci a po porodu. Muži především po výronu semene (ať už k němu došlo při pohlavním styku nebo poluci), po kontaktu s mrtvým tělem. Ponoření do mikve je také součástí konverze k judaismu (*gijur*). Někteří zbožní muži mají ve zvyku očišťovat se v mikvi vždy před Šabatem.

**Mizrach** (dosl. východ) – (1) Správná orientace při modlitbě, jak ji na základě biblických precedentů (*1 K* 8,44 a 48, *Dn* 6,11) určuje *Talmud* (bBer 30a): „Slepec a ten, kdo se není schopen orientovat, zaměří své srdce k Otci na nebesích. (...) Kdo stojí mimo zemi Izraele, zaměří své srdce k zemi Izraele. (...) Kdo stojí v zemi Izraele, zaměří své srdce k Jeruzalému. (...) Kdo stojí v Jeruzalémě, zaměří své srdce k Chrámu. (...) Kdo stojí v Chrámu, zaměří své srdce k Svatyni nejsvětější...“ Pozdější náboženskopravní praxe chápe toto rabínské rozhodnutí i v jeho doslovném smyslu, a věřící se proto k Jeruzalému obrací nejen ve svých myšlenkách, ale také svým tělesným postojem.

(2) Východní zeď synagogy (pokud je lokalizována na západ od Jeruzaléma), ve které je umístěn svatostánek se svitky Tóry. Při nejvýznamnějších částech liturgie (např. *Amida*) jsou věřící orientováni právě tímto směrem.

(3) Ozdobná tabulka s heb. nápisem „*mizrach*“ (východ), zavěšovaná na východní zeď místnosti příbytku, jež sice není synagogou, je však zvykem se v ní modlit. Představuje jeden z významných předmětů židovské materiální kultury. Může být malovaná, zdobená vystřihováním nebo tištěná, výzdoba je často ornamentální a kaligrafická. Starší mizrachy se dochovaly v genizách.

**Netilat jadajim** – rituální omytí rukou. Vede k odstranění rituální nečistoty (*tum'a*). Provádí se především po probuzení ze spánku, během nějž podle rabínského judaismu duše opouští tělo, jež je vydáno napospas démonům, kteří zanechávají tělo ve stavu rituální nečistoty. Dále po použití toalety a po koupeli, po střihání nehtů a vlasů, po opuštění hřbitova nebo po přiblížení se k mrtvému tělu na méně než 4 lokte, po doteku nečistého zvířete, před požitím chleba aj. Kohen si myje ruce předtím, než provede požehnání *birkat kohanim*. Omytí je ritualizovaným úkonem, nejčastěji spočívajícím ve vylití vody ze speciálně k tomu určené nádoby třikrát střídavě na jednu a druhou ruku.

**Porytí hlavy** (heb. *giluj roš*) – Židé si pokrývají hlavu při náboženských úkonech a pokrývku hlavy zpravidla nesnímají ani jindy během dne. Jedná se o jeden z nejmarkantnějších zvyků,

jímž se Židé odlišovali od svých křesťanských sousedů. Paradoxně se nejedná o příkaz z *Bible* a samotný původ zvyku je nejasný. Poukazuje se na předovýchodní nošení pokrývky hlavy coby znamení plnoprávnosti, ale k posílení důrazu na tento zvyk došlo v židovské společnosti až později, ze snahy odlišit se od křesťanů, kteří naopak v nábožensky motivovaných chvílích pokrývku hlavy snímají.

Tvar klobouku mohl odpovídat okamžité módě (tak např. v renesanci), ve středověku byl dán často protižidovskými nařízeními („židovský klobouk“) jako součást oděvu, jenž Žida označoval a vyčleňoval od ostatních skupin společnosti. V praxi se vžilo používání malé kulaté čepičky (*jarmulka*) v místnosti, čímž se v jistém smyslu vyšlo vstříc evropskému zvyku smekat pokrývku hlavy (klobouk) při vstupu dovnitř. Pokrytí hlavy u žen bylo dáno spíše obecně kulturními zvyklostmi – vlasy byly vnímány jako eroticky citlivá část těla, proto vdaná žena měla vlasy vždy zakryté. Ženská pokrývka hlavy se většinou nelišila od nežidovského okolí.

**Půst** – rabínský judaismus v mišnaickém traktátu Taanit (Půst) přichází s myšlenkou, kterou hebrejská *Bible* (snad s výjimkou knihy Ester) nezná: půst může v jistých případech očist'ovat od hříchu, působit utišení Božího hněvu a v důsledku odvrátit nebo zrušit Boží trest za příslušné provinění. Současně je půst chápán jako praktika asketická, jež vylučuje dokonalé prožívání radosti (*oneg*). Proto je vyloučeno ustanovení půstu na Šabat nebo jiný sváteční den s radostnou atmosférou. Rabínský judaismus zná půsty obecné, jež jsou součástí liturgického kalendáře, platného pro všechny Židy (*ta'anit cibur* = půst celé pospolitosti), půst ustanovený pro určitou obec (např. za účelem přivolání deště nebo k odčinění společně provedeného přestupku třeba v synagogální praxi) a půst individuální. Ten na sebe uvaluje jedinec za účelem odvrácení trestu za náboženský přestupek nebo jako součást pokání (*tsuva*). Nejdůležitější půsty liturgického kalendáře jsou Com Gedalja, Taanit Ester, Šiv'a asar be-tamuz, Tiš'a be-av.

**Rabín** – nositel náboženské autority a posvátná osoba rabínského judaismu. Autorita rabína vyplývá z jeho znalostí – rabín je především učencem. Ovšem charakter jeho znalostí je navýsost posvátný. Jedná se totiž o znalost Tóry, chápané v rabínském judaismu jakožto „dvojí“. Rabínský učenec je součástí řetězce tradování materiálu ústní Tóry, jež byla předána Mojžíšovi na hoře Sinaj spolu s Tórou psanou, a ztělesňuje tak kontinuitu zjevování Boží vůle.

Judaismus formativního období zná několik variant rabínského titulu: základním tvarem byl titul *rav* = bibl., heb. veliký, ctihodný, později označuje pána v kontrastu se sluhou nebo otrokem. Rabínští učenci byli oslovováni *rabi* = můj učitelí/mistře. Zájmenná přípona postupně ztratila svůj význam, a tak vznikl širší tvar *rabi* coby synonymum kratšího *rav*. Nejčastěji uváděné vysvětlení tvrdí, že titul *rabi* označuje učence ze země Izraele, který obdržel rabínskou ordinaci (*smicha*) a může sloužit jako soudce, zatímco titul *rav* nesou učenci z Babylónie, kde prý ordinace neexistovala. Tento názor ovšem poprvé formuluje o mnoho set let mladší responzum gaona Šriry (10. století), jak jej cituje *Aruch* Nathana z Říma (asi 1035–1106), a nemá tudíž velkou historickou váhu. Formativní období zná ještě variantu *raban*, jež figuruje u jmen patriarchů a zřejmě obecnější titul *mar* = mistr. Stoupenci polského chasidismu titulují své vůdce *rebi* nebo *rebe*.

Tak jako mnoho jiných reálií formativního období, ani skutečné sociální postavení rabínského učence nemůžeme rekonstruovat. Dochované texty bez výjimky vycházejí právě z rabínských kruhů a propagují vizi učenecké společnosti, v níž je právě rabínům přiznán nejvyšší



společenský statut. Přesto i na rovině sebe prezentace dochází k jistým posunům. Pro některé texty (*Pirkej avot*, ale částečně i *Talmud*) je ideálem učenec, který má navíc světské (nejlépe manuální) povolání. Posvátnou hodnotu má pak slovo učence, jež je součástí ústní Tóry. V legendárních biografiích se Hilel živí sekáním dřeva a jeho oponent Šamaj je zedníkem (bŠab 31a), rabi Jehošu'a je kovářem, Chanina a Ošaja jsou ševci a rabi Huna je nosičem vody. Při těchto každodenních činnostech učence také často zastihujeme, když formulují své učení. Přesto je více než pravděpodobné, že rabíni již v této době byli profesionálními učiteli. Učili zřejmě ve svých domovech a soustřeďovali kolem sebe žáky. Redakce složitě a promyšleně organizovaných textů, jako je *Mišna*, *Tosefta* a midrašické kompilace, si nelze představit bez existence učeneckých center, umožňujících rozsáhlou redakční práci. Takovou roli mělo snad od 90. let 1. století n. l. Javne, po porážce Bar Kochbova povstání (roku 135) Uša, později Bet Š'arim, Seforis a nakonec Tiberias. Texty formativního období také zdůrazňují otevřenost rabínských kruhů – kdokoli se oddá studiu, může se stát učencem, bez ohledu na svůj původ nebo předchozí život. Rabi Akiva byl prý konvertitou a Reš Lakiš gladiátorem (bBM 84a). V jiných textech (např. právní precedenty *Mišny*, v nichž vystupuje patriarcha Raban Gamali'el nebo příběhy *Avot de-rabi Natan*) získává sama osoba učence a jeho konání posvátný statut.

Během středověku se postupně upevňuje vazba mezi rabínem a konkrétní obcí, jež si jej volí jako oficiální náboženskou autoritu na základě jeho rabínského diplomu nebo jednoduše pro jeho učenecké a lidské kvality. Rabín se tak odlišuje od učence jako takového (*talmid chacham*), jímž může být jakákoli soukromá osoba. Rabín stanovuje normy pravověrného chování a dohlíží na jejich dodržování. Asistuje laickým soudcům při rozhodování soudních pří, nebo je přímo rabínským soudcem, sepisuje svatební smlouvy a rozvodové listy. Osobně nebo prostřednictvím zřízců dohlíží na správný chod rituální porážky nebo rituální lázně.

I když od 15. století dochází k výrazné formalizaci vztahu mezi laickou částí obce, reprezentovanou jejím vedením a rabínem, jenž je volen a je *de facto* zaměstnancem obce, v oblasti soudního rozhodování a zejména stanovování závazných norem si rabíni uchovávají značnou autonomii pojící se starším principem přirozené autority. Zdaleka ne všichni rabíni se odhodlávají vydávat obecná halachická rozhodnutí, což nijak nesouvisí s jejich postavením v rámci rabínské vrstvy. Vedle soudní a normotvorné funkce je rabín také duchovním vůdcem své obce. V kázáních usiluje o posilování úrovně morálky a obzervance. Členům obce je navíc rádcem i v otázkách praktického života (podobnou roli vzhledem k ženské části obce mohla hrát rabínova manželka – heb. *rabanit*, jidiš *rebecin*). V rukou rabína je také významný donucovací prostředek – exkomunikace (*cherem*).

Často se zdůrazňuje funkce rabína jakožto „učitele“ v kontrastu ke „knězi“. V klasickém rabínském judaismu rabín skutečně nemá očistně-zprostředkující kněžskou funkci. Na druhou stranu je rabín posvátnou osobou *par excellence*, neboť stanovuje normy obzervance, jež poukazují ke vlomu posvátna na Sinaji a reprezentují vůli Boha na zemi. Rabín tedy rozhodně není učitelem v profánním (světském) smyslu poskytovatele informací. Přestože ve středověku mnozí rabíni měli prokazatelně světská povolání (nejčastěji obchod), oficiálně byli profesionálními učiteli, pro které je jedinou pravidelnou činností studium coby náboženská aktivita. Některé proudy rabínského judaismu, především chasidismus ve své doktríně cadíka (spravedlivého) kněžský a zprostředkovatelský aspekt do osoby rabína vkládají.

**Smicha** (dosl. vztažení rukou) – ordinace rabína. Rabínské hnutí nahlíželo Mojžíšovo vztažení rukou na Jozueho (*Nu 27,15–23*) jako paradigmatickou událost předání autority z učitele na žáka. Mojžíš „vztáhl své ruce“ (*va-jismoch et-jadav*) a z této události rabínská tradice ordinaci – *smichu* – odvozuje (*tSanh 1:1*, *bKtu 112a*). Ordinaci měli být uvedeni do funkce také členové Sanhedrinu v období druhého Chrámu.

Původně každý učitel mohl vztažením rukou ordinovat své žáky. Od jistého okamžiku, patrně v období po porážce Bar Kochbova povstání, kdy docházelo k závažným změnám v organizaci židovské společnosti, připadlo výhradní právo ordinace představiteli Židů v Římány ovládané Palestině – patriarchovi (*nasi*) a snad v tom okamžiku byl také nahrazen rituál vztažení rukou vyslovením kandidátova jména (*jSanh 19a*). Alternativním termínem užívaným v zemi Izraele pro ordinaci byl výraz *minuj* (z heb. *mana*, aram. *menej* = jmenování do funkce), zatímco babylónská centra používají aramejštinou ovlivněného tvaru *smichuta*. Rabínské texty hovoří o slavnostním oděvu kandidáta, proces ordinace měl spočívat v prostém vyslovení jeho jména spolu s titulem „rabi“ patriarchou (*LevR 2:4*). Tímto rituálem se kandidát stal rabínem a mohl rozhodovat ve všech náboženskoprávních otázkách a jednat jako soudce (*dajan*). Shromáždění učenci následně pronesli oslavné výroky, vztahované na nově ordinovaného rabína. Podle *Talmudu* (*bSanh 14a*) mohl obřad proběhnout pouze na území země Izraele. Přesto se zdá, že i babylónská centra ordinace prováděla. Snad někdy ve 4. století (ale mohlo k tomu dojít i později) byla praxe *smichy* přerušena. Důvody byly nejčastěji spatřovány v úpadku učeneckých center v zemi Izraele. Avšak ve světle novějších výzkumů, prokazujících existenci ordinace i v Babylónii, ztrácí toto vysvětlení své opodstatnění.

Fascinující pokus o obnovení *smichy* podnikl Jaakov Berab (1474–1546) roku 1538 v Safedu. Berab vyšel z Maimonidova soudu v *Mišne Tora* (*Sanhedrin 4:11*), podle kterého pokud se učenci v zemi Izraele rozhodnou jednoho ze svého středu ordinovat, je tato *smicha* platná. Dvacet pět shromážděných rabínů ordinovalo Beraba jako vrchního rabína a ten v pronesené řeči obhájil platnost provedeného rituálu a odmítl možné námitky. Dalším zamýšleným Berabovým krokem bylo obnovení sanhedrinu. Berab ordinoval čtyři další rabíny, mj. Josefa Kara (ten ordinoval Moše Alšecha a ten zase Chajima Vitala) a Mošeho di Trani. Proti kontroverzní inovaci však vznikla silná opozice a po Berabově smrti byla *smicha* znovu opuštěna.

Středověkou náhražkou *smichy* je *hatarat hora'a* (dosl. povolení k rozhodování), rabínský diplom (ga'onská paralela 9. století se nazývala *igeret ršut* = uschopňující dopis). Jedná se o dokument potvrzující zběhlost kandidáta v rabínském právu a jeho způsobilost stát se rabínem. Samo potvrzení ještě nezaručovalo držiteli automaticky rabínskou pozici. Rabín musel být zvolen konkrétní obcí, která si navíc mohla (a také se to stávalo) vybrat i kandidáta bez tohoto potvrzení. Na druhou stranu např. Moše Isserles (*MŠ JD 242:14*) říká na základě starších autorit, že vydá-li člověk nevlastníci diplom např. svatební smlouvu nebo provede-li rozvod levirátního sňatku (*jibum*), nemá to žádnou právní váhu. S *hatarat hora'a* zřejmě souvisí aškenázský titul *more hora'a* (odvozený z *bKtu 79a*), častější ve zkrácené formě Morenu (Náš učitel). Prvními učenci, kteří tohoto titulu použili, byli Ja'akov Mollin (Maharil, zem. 1427) a jeho učitel Šalom z Vídně. Titul náležel učenci, který obdržel *hatarat hora'a* a mohl vydávat halachická rozhodnutí.

Podmínkou získání *hatarat hora'a* bylo kromě mravní bezúhonnosti a potřebných znalostí dosažení věku 18 let. Potvrzení bylo považováno za platné, vydal-li je autoritativní rabín, který osobně kandidáta vyzkoušel.

**Sanhedrin** (z řec. *synedrion* = rada) – shromáždění, jež představovalo nejvyšší zákonodárnou a soudní moc v zemi Izraele v období druhého Chrámu. Nejstarší zprávou o sanhedrinu je zmínka Flavia Josepha (*Ant.* XIV 5,4) v souvislosti s římským guverérem Sýrie Gabiniem (57 před n. l.). Gabinius rozdělil zemi na pět částí, v čele každé z nichž byl sanhedrin. Sídlo jednoho z nich bylo v Jeruzalémě. Midraš (*Sifra*, *Dibura de-chataot* 4) hovoří o „Velkém sanhedrinu, jenž zasedá v chrámové komnatě z tesaných kvádrů“ (*Sanhedrin gdola ha-joševet be-liškat ha-gazit*), jež podle mMid 5:4 byla na jižní straně vnitřního chrámového nádvoří. Není zcela jasné, zdali Velký sanhedrin, o němž hovoří rabínské texty, byl shodný, nebo jak se vztahoval ke zmíněnému sanhedrinu, jež známe z Flavia Josepha, z *Nového zákona* aj. nerabínských pramenů, jež nenaznačují žádnou spojitost s Chrámem, ale hovoří výhradně o právních politických záležitostech. Tento „politický“ sanhedrin, jehož konkrétní funkce a pravomoci nejsou zcela dobře známy, zanikl se zánikem samostatnosti židovského území po potlačení povstání proti Římanům (70).

**Sefardové** (*sefardi* – vyslovnost [dy], plurál *sfaradim* = Sefardé) – Židé náležející ke kulturně-náboženskému okruhu, který se formuje od 10. století v Andalusii a jehož název je odvozen ze středověkého hebrejského označení pro Španělsko.

**Sefarad** – původně místní jméno v *Bibli* (Abd 20), nejasného určení. Ve středověké hebrejské literatuře označení Španělska. Později označuje ve Španělsku vzniklý kulturně náboženský typ Židů, odlišující se v mnohých zvycích a tradicích od Aškenázů.

Sefardové Odlišují se v mnohých kulturních a rituálních detailech od evropských Židů neboli Aškenázů, i když ani v rámci těchto okruhů nevládla uniformita. Pro Sefardy bylo určující vzájemné ovlivňování s civilizací islámu. Vlivem rekonkvisty dochází od 12. století k rozšíření sefardské kultury do severní Afriky a dále do Středozeší. Již v 15. století vznikají významná centra v renesanční Itálii a po vyhnání Židů ze Španělska (1492) a z Portugalska (1497) vznikají nová centra sefardské kultury na území Osmanské říše (Salonika aj.). V její balkánské části se sefardští Židé dostávají do kontaktu s místní, ale vnitřně spřízněnou židovskou kulturou romaniotskou. Významným impulzem k intelektuálnímu rozvoji sefardské kultury bylo ovládnutí Palestiny osmanskými Turky (1516/17), jež umožnilo po několika stoletích omezené usazování Židů v Jeruzalémě a především v Safedu. Samotné kořeny sefardské kultury je třeba hledat ještě před rozvojem andaluských center u pozdních gaonů, z nichž především Saadja Gaon (882–942) se zasloužil o vtělení části antického dědictví (především řecké filozofie), zprostředkovaného arabskými překlady, do myšlenkového světa sefardského judaismu. Používání arabštiny se stalo nástrojem, který vyvedl myšlení sefardských učenců na několik století z izolace. Ještě Maimonides (1138–1204) píše většinu svých spisů v arabštině. Jazyková a kulturní integrace vedla k téměř naprosté závislosti na arabských vzorech především v oblasti hebrejské poezie, jejíž bohatství v andaluské židovské kultuře je jinak v rámci hebrejského středověku zcela jedinečné. V intelektuální sféře je pro

sefardský okruh určující tendence k racionalitě, projevující se nejen studiem filozofie, ale i v oblasti náboženskoprávní. Zatímco Aškenázové zdůrazňují argumentační a dialogickou povahu *Talmudu*, Sefardé staví na tematicko-analytickém principu *Mišny*. Snaží se utřídit náboženskoprávní materiál formou kodexů a kompendií, jež podobně jako *Mišna* stanovují zákony stručným a přehledným apodiktickým způsobem. Argumentační materiál je vypuštěn nebo alespoň redukován. Extrémním příkladem je Maimonidův pokus o obnovení mišnaické formy v kodexu *Mišne Tóra* (alternativní název *Jad ha-chazaka*), který měl pro svou originalitu i v rámci sefardského okruhu jen omezený vliv. Je významné, že racionalizující tendence nebránily Sefardům v rozvoji mystických učeních. Vliv arabské literatury podnítil u Sefardů zájem o jazyk a kultivaci hebrejštiny; viz též ladino, *converso*.

**Šchita** – rituální porážka. Podmínkou požitelnosti masa podle zákonů kašrutu je rituální porážka zvířete. Pravidla šchity, týkající se povolených savců (*behema* = dosl. zvíře) a ptáků (*of*) vycházejí ze dvou základních konceptů: (1) přísný zákaz požívání krve a (2) příkaz minimalizovat utrpení živých tvorů (*caar baalej chajim*). Porážku provádí speciálně školený řezník (*šochet*). Musí se jednat o morálně zachovalou osobu, jež zná do detailů zákony kašrutu související s porážkou. Použití nepoškozeného a velmi ostrého nože dovoluje dokonalé přerušení krčních tepen a průdušnice, což vede k okamžité smrti zvířete. Po porážce bezprostředně následuje prohlídka některých částí zvířete (průdušnice, plíce apod.). Zjistí-li se známka smrtelné choroby, je zvíře tzv. *trejfe* (správněji *trefa* = zakázané z důvodu rituální nečistoty) a jeho maso nelze použít. Následně je tělo zvířete odkrveno a jsou odstraněny některé části, jež nejsou povoleny k jídlu ani u jinak povoleného zvířete.

## V. Písemnictví a vzdělanost

*Studium – hebrejšťina – aramejšťina – jidiš – ladino – písemný systém – gematrie – sefer – Bible – targúm – Mišna – Tosefta – Talmud – agada – midraš – pijut – cheder – ješiva – tosafot -pilpul – responza – bejt ha-midraš*

**Studium** – vedle modlitby je studium základní náboženskou aktivitou rabínského judaismu. Ve sféře praktického života je modlitba a studium ještě doplněno dobročinností (*cedaka*) a dobrými skutky (*gmilut chasadim*).

Předmětem studia je Tóra, odtud středověký výraz pro studium jako takové – *talmud* *Tóra* = studium Tóry. Tóra v tomto kontextu neoznačuje pouze Pět knih Mojžišových, ale celý korpus rabínského učení, tedy jak psanou Tóru v širším slova smyslu, tj. Starý zákon (Tanach) tak Tóru ústní – především *Babylónský talmud*, ale i další texty halachy a agady včetně veškeré středověké náboženské literatury. Tento široký korpus učení se také označuje jako *divrej Tora* = dosl. slova Tóry.

Základní podmínkou pro validitu studia jakožto náboženské aktivity je absence zjištného záměru. Tóru je třeba studovat „pro ni samu“ (*Tora li-šma*). Proto například modelové biografie mnohých učenců, jak je předkládá *Talmud*, obsahují zmínky o světských povoláních rabínů, i když je zřejmé, že se jednalo o profesionální učence. Studium je aktivitou, jež má kosmickou funkci. *Talmud* předkládá vizi nebeské akademie, kde Bůh studuje se zesnulými učenici Tóru a odhaluje jim důvody jednotlivých příkázání, jež jsou jinak smrtelníkům skryty. Studium pozemských učenců a nebeské akademie je vzájemným odrazem. Současně studium chrání před smrtí, jak ukazuje talmudický příběh o Rabovi bar Nachmanim (bBM 86a): „Poslali pro něj již anděla smrti. Ten se však k němu nemohl přiblížit, neboť jeho ústa stále opakovala učební látku.“

Podobně jako v ostatních pozdně starověkých společnostech probíhalo studium zásadně nahlas (bChag 3a): „Kde člověk nemůže mluvit, nemůže se ani učit.“ Ani poté, co se ve středověku díky rozšíření rukopisů stal psaný text základním médiem fixace a přenosu textu, se prakticky nesetkáváme s tichým čtením. To se objevuje teprve s nástupem renesance a tištěné knihy. Rabínský judaismus však již tato změna zasahuje pouze nepatrně. V centru rabínského kurikula byly pevně zakotveny texty, jež jsou při tichém čtení nesrozumitelné kvůli své lakoničnosti a absenci interpunkce. Ještě pozdně středověká teorie učení rozlišuje mezi skutečným soustředěným studiem, jež probíhá vždy nahlas (*limud*), a tichým, popřípadě mumlavým „procházením látky“ (*limud be-hirhur* = kurzorické čtení), jež podobně jako „pouhé hledění“ na text (*ijun be-alma*) nevede k ustavení koncentrace, a není proto považováno za plnění příkázání studia. Jeho podmínkou je hlasité vyslovování učební látky (*dibur*).

Podmínky studia během formativního období lze vzhledem k povaze pramenů jen ztěžka rekonstruovat. Je zřejmé, že představa rozsáhlých organizovaných akademií je zpětnou projekcí uspořádání ga'onských učeneckých center v Suře, Pumbeditě a později v Bagdádu (9.–10. století), jež vznikly po vzoru akademií muslimských. Učenci *Mišny* a talmudů nejspíše učili ve svých domovech. Soustřeďovali kolem sebe skupiny žáků, kteří následně tradovali převzatou učební látku. Také vztah mezi ústní a písemnou podobou textů tohoto období je obtížnou otázkou.

Středověk ustavuje dvoustupňové školství – cheder je institucí, poskytující základní gramotnost a zběhlost v *Bibli*, ješiva se pak soustřeďuje na studium *Talmudu* a pozdějších halachických textů. Středověký rabínský judaismus vede někdy ostrou linii mezi učencem (*talmid chacham*) a nevzdělancem (*am ha-arec*). Zatímco v aškenázské oblasti je výsledkem spíše sklon k paternalismu (učenec musí působit mezi lidem, dohlížet na dodržování obzervance a svým příkladem vést k rozšíření studia), Maimonides naopak prokazuje sklon k elitářství, když požaduje, aby se učenci pokud možno nemodlili v místní synagoze, ale spíše tam, kde studují, neboť „studovna je větší než synagoga“. (*MT*, *Tfila*, 8:3; 6:8); viz též rabín.

**Hebrejšťina** – nejvýznamnější z jazyků používaných Židy. Patří mezi semitské jazyky, které jsou zase součástí afroasijského kmene. V rámci semitských jazyků se rozlišuje větev východní, do níž patří pouze akadština, a větev západní, která se dále dělí na podskupinu jižní (jihoarabské a etiopské jazyky) severní (popř. severozápadní), která zahrnuje kromě arabštiny Koránu, jazyků kana'nských a aramejských také hebrejšťinu. Charakteristickým znakem hebrejšťiny je relativně pevný souhláskový kořen, který je nositelem základního významu, obměňovaného pomocí samohlásek, ale i předpon a přípon.

Biblická hebrejšťina, tedy jazyk hebrejské Bible, představuje nejstarší vrstvu hebrejšťiny, která je doložena širším korpusem textů. Výzkum předbiblických stadií spadá do širšího kontextu tzv. rané severozápadní semitštiny (*Early Northwest Semitic* – ENWS). Jednotlivé texty hebrejské Bible jsou od sebe časově vzdáleny. Nejstarší segmenty (např. *Ex 15* – Mojžíšova píseň, *Sd 5* – Debořina píseň) jsou datovány okolo roku 1200 před n. l., zatímco nejmladší (*Est*, *Pa*) asi do roku 400 před n. l. Přestože je vznik celého souboru rozprostřen do devíti století, vykazuje jazyk hebrejské Bible překvapivou jednotu.

I když krátce po návratu z babylónského exilu (roku 538 před n. l.) se na Předním východě postupně prosazují aramejské dialekty, hebrejšťina zůstává živým jazykem ještě v prvních stoletích našeho letopočtu. Tato vývojová fáze se nazývá rabínskou hebrejšťinou. Prvním rozsáhlým textem v rabínské hebrejšťině je *Mišna*. O skutečném charakteru mluvené hebrejšťiny 2.–3. století n. l. však vypovídá spíše než formalizované vyjadřování *Mišny* bohatší jazyk *Tosefty*, jazyk midrašických kompilací a hebrejských pasáží *Talmudu*.

Již během tohoto období se hebrejšťina postupně transformuje v jazyk literární, vykazující charakteristické tendence k selektivitě, homogenitě a konzervatismu. Následná vývojová fáze hebrejšťiny, středověká hebrejšťina, funguje převážně jako literární jazyk. Stejně jako latina, není ani středověká hebrejšťina mrtvým jazykem. Nepoužívá se sice k běžné komunikaci, ale vznikají v ní nové texty nesmírně bohatého středověkého hebrejského písemnictví. Vedle toho je hebrejšťina jazykem liturgickým – modlitby, pravidelné čtení z Tóry a *haftarot* stejně jako liturgická poezie jsou veřejně recitovány. Proto vývoj hebrejšťiny nebyl přerušen ani na úrovni fonologické.

Středověká hebrejšťina vychází ze dvou hlavních zdrojů. Jednak z *Mišny*, midrašů a *Babylónského talmudu*, který obsahuje významný podíl aramejšťiny a aramaismů (poaramejšťělých tvarů), jež přecházejí do středověké hebrejšťiny v míře lišící se u každého autora. Dále pak nejpozději od 11. století můžeme v sefardském prostředí, ovlivněném arabskou kulturou, sledovat purifikační snahy, odrážející výrazné jazykové vědomí. „Klasickou“ podobou, která je druhým zdrojem hebrejského středověku, je hebrejšťina biblická, která představuje normativní charakter středověkého literárního jazyka, podobně jako klasická latina.

Na biblickou hebrejštinu se také soustřeďuje zájem středověkých gramatiků (Menachem ibn Saruk, Dunaš ibn Labrat, Juda ben David Hajjúdž, Abú al-Walíd Marwán ibn Džanách, Moše a David Kimchi, Profiat Duran aj.). Uživatelé středověké hebrejštiny používali pro běžnou komunikaci místních jazyků, z nichž někdy vznikly v důsledku migrace židovské varianty (jidiš, ladino). Nepřekvapí proto, že je středověká hebrejšтина těmito jazyky ovlivněna jak v lexiku, tak v syntaxi, ale i na úrovni fonologické.

Novodobé úsilí o obnovení hebrejštiny jako živého jazyka počíná v 18. století v kruzích židovského osvícenství (*haskala*) a vrcholí na přelomu 19.–20. století v programově obrodných snahách lexikografa Eliezera Ben-Jehudy (1858–1922), jež lze přirovnat k práci Jungmannově nebo Šafaříkově. Jejich výsledkem je moderní mluvená a psaná hebrejšтина (*ivrit*), jež je jedním z úředních jazyků Státu Izrael.

**Aramejščina** – jazyk (přesněji skupina dialektů), který podobně jako hebrejšтина patří do severozápadní větve semitských jazyků. Nejpozději od konce 6. století před n. l. se aramejščina prosazuje jako *lingua franca* Předního východu a stává se nejvýznamnějším dorozumívacím jazykem zde sídlících národů. Hebrejská *Bible* obsahuje několik rozsáhlejších aramejských pasáží, jež jsou nejčastěji citacemi dokumentů (*Ezd* 4,8–6–18 a 7,12–26, *Dan* 2,4b–7,28, dvě slova v *Gn* 31,47 a věta v *Jr* 10,11). Pro rabínský judaismus jsou významné dialekty tzv. střední aramejštiny (200–1200 n. l.), mezi něž patří židovská palestinská aramejščina a židovská babylónská aramejščina. První z dialektů je doložen v některých targúmech, v *Jeruzalémském talmudu* a v některých midrašických kompilacích. Židovská babylónská aramejščina je doložena především v *Babylónském talmudu*.

Spolu s *Babylónským talmudem* provázela aramejščina Židy na jejich putování a ovlivnila i pozdější středověkou literaturu. Zatímco španělští Židé v rámci svých snah o purifikaci hebrejštiny aramejštinu ze svého písemnictví téměř úplně vyloučili, severoevropské aškenázské texty obsahují skoro vždy malý a často významný podíl aramejských prvků. V čisté aramejštině vznikaly některé liturgické skladby (*pijut*). Jazykovou kuriozitou je kniha *Zohar*, jedno z nejvýznamnějších děl židovské mystiky. Základní části spisu, jenž se dnes datuje do konce 13. století, jsou psány umělým aramejským dialektem, který autor nebo autoři vytvořili pro účel svého spisu.

**Jidiš** – židovský jazyk; nejprve hovorový a později i literární jazyk aškenázských Židů, vznikající na bázi středo-horno-němčiny, hebrejštiny a aramejštiny, postupně integrující prvky dalších německých, ale také slovanských dialektů v závislosti na demografických a kulturních posunech. Písemná podoba jidiš využívá hebrejského písemného systému. V rukopisech převažuje aškenázská kurziva, jež posléze dala vznik odpovídající variantě tištěného typu písma, tzv. *vajbrtajč* (dosl. jidiš ženské písmo). S ohledem na identitu mluvčích nazývali Židé jidiš původně *lašon Aškenaz* (jazyk Německa/aškenázské oblasti) nebo *tajč* (z *Deutsch* = němčina). Konvenčně se rozlišují následující vývojové fáze: rané jidiš (před 1250), staré jidiš (1250–1500), střední jidiš (1500–1750) a nové jidiš (po 1750).

Za první text dochovaný v jidiš je považováno krátké rýmované požehnání v tzv. *Wormském machzoru* (1272). Ze stejného i trochu staršího období pocházejí cizojazyčné glosy (tzv. *lo'azim*), buď na okrajích rukopisů, nebo přímo v textu. Prostřednictvím loazim se středověcí autoři pokoušeli vysvětlit hebrejské nebo aramejské výrazy *Talmudu* a *Bible*, jejichž

přesné významy čtenář již neznal. Při pořizování kopií rukopisů zpravidla kopista nahradil existující glosy místními ekvivalenty. Vzhledem k tomu, že v 11.–12. století národní jazyky teprve postupně krystalizují, nelze hovořit ani o ustáleném jazyce jidiš.

Po polovině 13. století se jidiš v důsledku migrací šíří na východ, do Čech, na Moravu, do Polska a Litvy. V této fázi dochází k přenesení jidiš do zcela nového kontextu – i když městské obyvatelstvo je multilingvní a s německými dialekty je obeznámeno, mimo městská centra nelze stejně rozvinutou multilingvnost předpokládat. Jidiš se stává hovorovým jazykem Židů, jenž je v celých regionech odříznut od svých germánských kořenů, vyvíjí se spíše samostatně a je obohacován o prvky místních, především slovanských jazyků, jimiž Židé komunikují se svými sousedy.

Od 13.–14. století vznikají především glosáře, jež mají pomoci v porozumění hebrejským a aramejským textům. Jidiš získává funkci metajazyka (např. *Kleine aruch* Ašera ben Jaakova ha-Leviho je slovníkem talmudických termínů s jidiš glosami). Tradice glosářů pokračuje v 16. století, k nejrozšířenějším patří *Be'er Moše* (k Pentateuchu) a *Lekach tov* (k prorokům a spisům) Moše ben Jisachara Sertelse (Praha 1604 a 1605).

Přestože o normativní podobě jidiš nelze hovořit před polovinou 19. století, již od 16. století lze sledovat zájem o studium tohoto jazyka. Nejstarším pokusem o kodifikaci jidiš jsou dvoustránková pravidla psaní a čtení na konci anonymní *Sejfer mides* (*Knihy správného chování*, Isny 1541 a Praha 1580). Za přelomové je však třeba považovat dílo italského židovského učence Eliji Bachura Levity (1468–1549). Ten při své cestě Německem na základě impulsu lutherána Paula Fagia vydal roku 1541 v Isny tři významná díla: *Šemos devorim* (první lexikon jidiš, hebrejštiny, latiny a němčiny), *Tišby* a *Meturgeman* (základy jidiš etymologie, morfologie, sémantiky a dialektologie). Německá reformace hrála ve vývoji studia jidiš významnou roli. První bibliografii jidiš knih sestavil Johannes Buxtorf (1564–1629) jako součást hesla *Hebraeo-germanica* ve svém pojednání o hebrejštině (*Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebrae*, Basilej 1609). Zájem lutheránů o jidiš byl součástí jejich misijních snah mezi Židy. Zcela zvláštní kapitolu v dějinách literatury jidiš představují texty propagující křesťanství nebo polemizující s judaismem. První překlad *Nového zákona* do jidiš vypracoval židovský odpadlík Paul Helicz (Krakov 1540).

Do poloviny 16. století byla naprostá většina židovských knih tištěna v hebrejštině (popřípadě aramejštině), tedy v jazycích přístupným takřka výhradně učenecům kruhům. Později roste poptávka po knihách v hovorových jazycích – v jidiš, ale také v latinu a v judeoitalštině. Poté, co se izolované jidiš texty vyskytly jako součást hebrejských tisků (např. v *Pražské hagadě*, 1526), je prvním dochovaným tiskem v jidiš *Mirkeves ha-mišne*, hebrejsko-jidiš biblická konkordance (1534; téhož roku je vytištěna Lutherova *Bible* v „mateřském jazyce“ – Muttersprache). Ne náhodou vycházejí první překlady Tóry do jidiš (zvané *Chumiš tajč* = jidiš Pentateuch) právě v centrech německé reformace (Augšpurk, Štrasburk, Basilej aj.).

Během 17. století se jidiš ustavuje také jako jazyk lidové četby. Publikem se stávají méně vzdělané vrstvy židovské společnosti, jejichž míra gramotnosti nestačí na četbu složitých rabínských spisů v hebrejštině. Přesto zcela převažují texty výchovného a moralizujícího charakteru (významnou výjimkou je *Bovo buch*, eklektický kurtoazní román zmíněného Eliji Bachura Levity, 1541). Masového rozšíření docházejí (často bilingvní) edice biblických a liturgických textů. S autonomní literární tvorbou se až do 19. století prakticky nesetkáváme. Moše Chanoch Alschuler Jerušalmi, autor asi nejpopulárnějšího moralizujícího jidiš spisku



*Brantšpígl* (Basilej 1602), vysvětluje své rozhodnutí psát v jidiš: „Tato kniha byla napsána v jidiš pro muže a ženy, kteří nemohou studovat. (...) Když přijde Šabat a oni se pokouší číst, nemohou ničemu porozumět, protože naše svaté knihy jsou napsány v hebrejštině...“

Jidiš se v éře tištěného slova stává nástrojem udržení obzervance, což je významné zejména proto, že v rozsáhlých oblastech východní Evropy žijí od druhé poloviny 16. století malé skupiny Židů bez přímé vazby na učenecská centra. Autor *Simchat ha-nefeš* (Frankfurt nad Mohanem, 1707) říká: „Učenec (*lamdn*) může číst vše ve svatém jazyce (*lošn ha-kojdejš* = hebrejšтина) a poučit se o etice i zákonech (*muser ve-dinim*). V obci, kde jsou přítomni učenci, se mají obyčejní lidé (*gemajne lajt*) koho zeptat. Ale na mnoha místech žádný učenec nežije (...) a lidé nerozumějí hebrejsky. Mnoho Židů by chtělo sloužit Bohu, ale nevědí jak.“

Jidiš texty vycházejí nejen z kruhů učenecských elit. Autory jsou začasť i polovzdělanci, jejichž znalost judaistické normativity je sice mnohdy nedokonalá, na druhou stranu se nebojí oslovovat široké masy čtenářů (*gemajne lajt* nebo *proste jidn*) včetně žen, jež byly rabínskými elitami ze vzdělávání vyloučeny. Mnozí autoři se dokonce sami označují za *dinr alr frumen wajbr* = služebník všech zbožných dam. Jidiš kniha tak významně přispívá k narušení monopolu rabínských elit na vzdělání.

Roku 1602 vychází anonymní kompilace *Majze buch* (*Knihá příběhů*), přepracování různých midrašických i pozdějších vyprávění a exempel, jež dosáhla vysoké popularity a dočkala se mnoha vydání. V rámci židovského písemnictví je *Majze buch* výjimečný průnikem lidové kultury, pouličního vyvolávání („Poběžte, drazí pánové a dámy a obdivujte úžasný *Majze buch* (...) Co svět světem stojí, nikdy nebyla taková kniha vydána...“) a inovujícím přepracováním tradičních narativních žánrů rabínské literatury (*ma'ase* = precedent/exemplum a *mašal* = parabola).

Patrně zcela nejrozšířenějším jidiš textem je však *Cene u-rene* (nebo *Cenerene*, narážka na *Pís* 3,11: „Vyděte a pohled'te, síónské dcery!“) Jaakova ben Jicchaka Aškenaziho z Janova (zem. v Praze 1628). Text byl sepsán někdy ke konci 16. století, první dochované vydání je z Lublinu (1622). *Cene u-rene* je po formální stránce převyprávěním biblických textů (Tóra, Pět svátečních svitků a haftarot), souvisejícími se synagogální liturgií. Originalita *Cene u rene* v rámci rabínské literatury spočívá ve vědomém zamíření na ne-učenecské publikum včetně žen. Jinou svou knihu zamýšlí autor pro „studenty talmudických akademií, kteří když se ožení, opouštějí Tóru a rychle se stanou zabeďněnci. Když pak zestárnou, začínají litovat...“ *Cene u-rene* se sice v posledku k biblickému textu vztahuje, ale z formálního hlediska opouští tradici pevného spojení mezi posvátným textem a jeho komentářem. *Cene u-rene* se totiž na rozdíl od typického komentáře tiskne samostatně, bez biblického textu, jenž je lidovému publiku *Cene u rene* stejně pro svou složitost uzavřen.

**Ladino** (též judeošpanělština) – Židy užívaný jazyk vznikající na základě španělštiny s hebrejskými prvky. Byl hovorovým a literárním jazykem sefardských Židů (*Spagnoli*), potomků vyhnanců ze Španělska rozptýlených především v Maroku a Osmanské říši (země Izraele, Balkán aj.). Vychází především z kastilštiny 15. století. Svým obsahem hebrejských a aramejských prvků se podobá jazyku jidiš, podobné jsou i jejich funkce. Zajímavým fenoménem je pošpanělštění původně hebrejských slov. Některá hebrejská slova dokonce přešla do běžné španělštiny. V mnohých případech zachovává ladino starší formy španělštiny, zejména na rovině fonetické (např. je zachováno původní f, později přecházející v h – *fablar*

namísto *hablar* apod.). Ladino je psáno tzv. španělskou hebrejskou kurzivou, tisklo se rabínskou kurzivou, někdy čtverhranným typem a často latinkou. Od počátku 16. století vzniká v ladinu poměrně bohatá literatura, spočívající ovšem téměř výhradně z překladů. První tištěnou knihou je překlad halachické práce o rituální porážce (*šchita*), vydaný v Konstantinopoli (1510). Překlad Tóry se objevil roku 1547 a později i další biblické knihy. Vycházejí první liturgické texty (Ferrara 1553). Mimoto vycházely texty apologetické a homiletické. První gramatika ladina byla vydána ve Vídni roku 1823. Roku 1855 vychází v Konstantinopoli *Diccionario de la Lengua Santa (Slovník svatého jazyka)*, v němž je každé hebrejské slovo vysvětleno v „la lengua Sephardis“ (ladino). V 18. století se objevuje řada poetických skladeb a písní, často se pojících s oslavami Purimu, jehož karnevalový aspekt umožňoval použití tvorby v hovorovém jazyce. K rozvoji původní i překladové literární tvorby v ladinu dochází teprve od počátku 19. století.

**Písemný systém** – soubor znaků, jenž dovoluje záznam textu. Během svých dějin používali Židé především dvou písemných systémů. (1) Písmo starohebrejské (přesněji hebrejské) bylo odvozeno z písma fénického někdy v 10.–9. století před n. l. Od 5. století se starohebrejské písmo stává písmem posvátných spisů. Jsou jím psány některé fragmenty biblických textů v korpusu kumránských svitků z doby hasmonejské a herodovské. Přítomnost na mincích hasmonejců a později i Bar Kochby (kde je snad vyjádřením židovské nezávislosti) však naznačuje, že jeho znalost nebyla omezena na úzký okruh kněží. Po porážce Bar Kochbova povstání roku 135 n. l. zcela mizí. (2) Jak dokazují tzv. elefantinské papýry, nejpozději od 5. století před n. l. používali Židé písma aramejského, z něhož během 3. století vytvořili písmo vlastní, hebrejské (přesněji židovské). Hebrejské písmo dokončilo svůj vývoj na přelomu letopočtu a je používáno dodnes.

Protože aramejské hláskové písmo bylo (stejně jako ostatně písmo starohebrejské) odvozeno z písma fénického, nehodí se zcela pro záznam hebrejštiny. Má 22 znaků, vyjadřujících souhlásky, zatímco počet heb. hlásek je větší – souhlásky *sin* a *šin* jsou vyjádřeny stejným znakem. Hebrejské písmo nerozlišuje velká a malá písmena, znaky se nespojují a slova se nedělí. Píše se na řádce zprava doleva, na stránce odshora dolů. Zvláštní znaky pro číslice neexistují, každé písmeno má vedle hláskové i číselnou hodnotu.

Existují 2 základní typy písma: běžné, zvané *ktav meruba* (dosl. čtverhranné písmo; většinu znaků lze vepsat do pomyslného čtyřúhelníku, proto také kvadrátní) a kurzivní. Oba typy vykazují lokální a dobové varianty. Pro historii tisků je významná sefardská kurziva, jíž se tisknou především komentáře (nesprávně zvaná Raši písmo podle významného autora komentářů tištěných tímto typem písma). Kurzivní písmo již v rukopisech odlišovalo méně významný text, bylo-li na stránce textů výše (např. text biblický, jeho komentář a glosy ke komentáři). Výhodou tištěné kurzivy je navíc její lepší čitelnost při použití velmi malého typu písma. Z aškenázské kurzivy vznikl naopak mírně odlišný typ (*vajbrtajč*) používaný pro tisk textů v jidiš.

I když některé souhlásky mohou v hebrejštině získat funkci samohlásek, systém nikdy neztratil svůj konsonantní charakter, což vyvolalo nutnost fixovat samohlásky (na nich závisí výslovnost, a tedy i význam textu). Bylo vyvinuto několik systémů, z nichž převážil tzv. systém tiberiáský, složený kolem roku 800 n. l. Jako doplněk souhláskového písma dovoluje přesný záznam výslovnosti. Pravidelně se používá v knižní podobě biblických textů (svitek Tóry je

zásadně nevokalizovaný), často jsou vokalizovány targúmy a pravidelně liturgické texty v modlitebních knihách (sidur, machzor) i *Hagada šel Pesach*. Ostatní texty jsou zpravidla nevokalizované; viz také *masora, taamim*.

Vzhledem ke specifickému charakteru hebrejštiny (pevná vazba významu na souhláskový kořen) bylo snadné ztotožnit souhlásky se znaky, které je zaznamenávají. Rabínský judaismus přisuzuje písmenům tvořivou schopnost. *Sefer jecira* (*Kniha tvoření*, 3.–6. století) a její komentáře pojmají písmena jako základní elementy, jejichž kombinacemi byl stvořen svět; viz také golem, mystika. Jiné mystické texty si všímají tvarů písmen a přikládají jim symbolické významy.

**Gematrie** (nejspíše z řeckého *geometria*) – jedna z nejoblíbenějších hermeneutických metod rabínské exegeze. Je založena na skutečnosti, že podobně jako řečtina, ani hebrejšтина nemá znaky pro číslice, a každému písmenu je vedle konzonantní hodnoty zároveň přiřazena číselná hodnota. Každé slovo je možné přepočítat na jeho číselnou hodnotu a tu pak spojit s jiným slovem nebo výrazem. Metodu gematrie aplikuje již *Talmud* a setkáváme se s ní po celé trvání rabínského judaismu, především v biblických komentářích. Nejrozšířenějším komentářem pracujícím převážně metodou gematrie je tzv. *Baal ha-turim* Jaakova ben Ašera (1270?–1340).

**Sefer** (kniha) – psaný nebo tištěný text bez ohledu na vnější formu. Ještě v období druhého Chrámu měla kniha formu svitku (*megila*), materiálem byla zvířecí kůže. Teprve během 2. stol. n. l. se ve Středomoří objevuje kniha ve formě kodexu, tedy papyrových či pergamenových listů, přehnutých a uprostřed spojených, což umožňuje pohodlné listování i přenášení knihy. Ještě ve 3. století existuje forma svitku vedle kodexu. Díky masivnímu užití nové formy knihy křesťany je od 6. století forma svitku pro literární texty opouštěna docela. Zdá se, že židovské prostředí přijalo formu kodexu se zpožděním, možná až v 8. století. Od tohoto okamžiku je forma svitku vyhrazena v judaismu pouze pro liturgické účely (svítek Tóry, rodinný svítek, *chameš megilot*) a pro dokumenty. Nejstarší středověké rukopisy pocházejí z 10. století a stejně jako u ostatní materiální kultury judaismu je jejich podoba dána geokulturně, i když v mezích židovského náboženství.

Krátce po objevení knihtisku vznikají i tisky hebrejské. Dochováno je přibližně 150 edic datovaných před rokem 1500 (inkunábule). Nejstarší z nich je komentář Šelomo Jicchakihho (Raši) k Tóře (Reggio di Calabria, 1475). V prvních desetiletích 16. století se hebrejský tisk prosazuje a téměř zcela nahrazuje rukopisy (pozdější sporadické obnovení rukopisné tradice, např. tzv. moravská písařská škola 18. století, musíme považovat spíše za bizarní folklorismy). Hebrejské tiskárny vznikají na sever od Alp. První dochovaný tisk pražské gersonidovské tiskárny je datován 1512, roku 1526 vzniká významná *Pražská hagada*. Nejdůležitější pro následný vývoj hebrejského tisku a písemnictví obecně byly však tiskárny italské, z nichž jen některé byly provozovány Židy (např. židovská rodina Soncino). V benátské tiskárně nizozemského podnikatele Daniela Bomberga (aktivní 1515–49), který si přizval židovské experty, vznikly první dvě edice rabínské *Bible* (1517 a 1524–25), obsahující množství středověkých komentářů. Bomberg také vytiskl první kompletní vydání *Babylónského* (1520–23) a *Jeruzalémského talmudu* (1523n.). Bombergův *Babylónský talmud* lze považovat za nejdůležitější počín hebrejského tisku všech dob.

Italské hebrejské tiskárny si udržují svůj význam do počátku 17. století. Roku 1542 je na hebrejské i křesťanské knihy uvalena římskou kurií cenzura, což má kromě přímých cenzurních zásahů za následek i autocenzuru. Vznikají „opravená“ vydání (např. basilejský Frobeniův *Talmud*). Od 20. let 17. století se centrum hebrejského knihtisku přesouvá do Amsterdamu. Zde tisknou také mnozí autoři z východní Evropy, kde nestabilita až do konce 18. století brání rozvoji tiskařského podnikání. Přesto v 18. století existovala řada tiskáren především v nekatolických státech Německa (Sulzbach, Dyhernfurth, Fürth aj.). Od počátku 19. století roste význam vídeňských a především polských tiskáren (Lemberg, Krakov, Lublin, Žitomir, Přemyšl a o něco později Varšava). Od konce 19. století až do 2. světové války byl vedle Varšavy nejvýznamnějším centrem hebrejského knihtisku litevský Vilnius (Vilna), především vydavatelství rodiny Romm.

**Bible** (z řec. *biblia ta hagia* a lat. *biblia sacra* = svaté knihy) – název pro soubor kanonických textů křesťanství i judaismu. Křesťanská *Bible* obsahuje vedle knih hebrejské *Bible* (Tanach) také texty Nového zákona a další texty, jež jsou v katolické tradici zvány deuterokanonické, zatímco protestanti je označují jako apokryfní a přikládají jim menší váhu.

**Tanach** (také *Mikra* = Písmo) – Hebrejská bible, knihy Starého zákona. Základní korpus posvátných textů judaismu psaných v hebrejštině (v aramejštině jsou psána dvě slova v *Gn* 31,47; věta v *Jr* 10,11; *Ezd* 4,8–6,18 a 7,12–26; *Dn* 2,4b–7,28).

Název TaNaCh je zkratkou názvů tří hlavních skupin textů hebrejské *Bible*, která se svým členěním liší od Starého zákona, jak jej najdeme v křesťanských *Bibliích*: Tóra–Neviim–Ketuvim. (1) V čele stojí pět knih Mojžíšových – Tóra, nejposvátnější zjevený text judaismu. (2) Následují knihy prorocké (*neviim*), zahrnující tzv. proroky přední (*neviim rišonim*), tj. *Joz*, *Sd*, *S*, *Kr* a zadní (*neviim acharonim*), tj. *Iz*, *Jr*, *Ez* a *12 malých proroků* (tzv. *trej asar*, aram. – 12). (3) Do spisů (*ketuvim*) patří *Žalmy*, *Př*, *Jb*, *Pís*, *Rt*, *Pl*, *Kaz*, *Est*, *Da*, *Ezd*, *Neh* a *Pa*. Protože *12 malých proroků*, *2 knihy královské*, *Samuelovy* a *Ezdráš s Nehemjášem* se počítají vždy jako jedna kniha, není výsledný počet 39, ale 24 knih.

**Chameš megilot** (Pět svátečních svitků) – výraz označuje pět biblických knih, jež jsou součástí synagogální liturgie při speciálních příležitostech: Píseň písní (*Šir ha-širim*) o Pesachu, Rút o Šavuot, Pláč Jeremjášův (*Ejcha*) v předvečer Tiš'a be-av, Kazatel (*Kohelet*) na Sukot a Ester na Purim. Svitek Ester (*Megilat Ester*) je zvykem číst v synagoze z textu ve formě svitku, ostatní knihy se četly spíše z rukopisného kodexu (později z tištěné knihy). Vzácně však i tyto knihy existovaly ve formě svitku.

**Masora** (dosl. tradice) – záznam vokalizace a akcentuace biblického textu, provedený učenci zvanými masoretci zhruba mezi lety 600 a 1 000 n. l. K fixaci souhláskové roviny biblického textu došlo již někdy na konci 1. nebo na počátku 2. století n. l. V té době existovalo pouze 22 znaků vlastního hebrejského písemného systému. Výslovnost textu, přímo ovlivňující také jeho významovou rovinu, nebyla tedy v té době písemně zaznamenána (např. souhlásky ŠMR mohou být čteny jako ŠoMeR = strážce, ale také jako ŠaMaR = on střežil apod.). Pocit nutnosti výslovnost biblického textu fixovat mohl pramenit z prostého strachu ze zapomnění. Mohl ale také souviset s polemikou s karaity.

Vzniklo několik systémů znaků, jejichž cílem bylo doplnit samohlásky a také akcenty, sloužící zároveň jako interpunkční znaménka. Někdy v 10. století začal jeden z existujících systémů, jehož vznik se umísťuje do severní části země Izraele, zatlačovat systémy ostatní, až zcela převládl. Tradičně se označuje jako tiberiádský.

Tiberiádský vokalizační systém nepředstavuje pouze sadu znamének, ale reprezentuje vlastně jednu z tradic četby hebrejské *Bible*, a tedy i biblické hebrejštiny (vedle tradice palestinské a babylónské). Ani v rámci tiberiádské tradice však nelze předpokládat monolitčnost. Existovaly různé školy masoretů, z nichž nejvýznamnější byla rodina Ben-Ašer. V jistém okamžiku se jí důležitostí vyrovnal masoret Moše ben David Ben-Naftali.

Plodem práce masoretů byly rukopisy biblického textu, opatřené tzv. masorou. V těchto kodexech je plně vokalizovaný a akcenty (*taamim*) opatřený biblický text doplněn o kritický aparát přítomný na okrajích stránky (*masora marginalis*) a za textem (*masora finalis*). Masora obsahuje návrhy některých změn a oprav, jež masoreti zcela moderním způsobem neprovedli přímo v textu, ale rozlišitelnou formou v komentáři. Je zde také množství statistických údajů (počet výskytů různých tvarů a místa jejich výskytu) a informace, jež dovolují písaři provést kontrolu správnosti nového exempláře (počet slov dané biblické knihy, které slovo stojí uprostřed textu aj.). Práce masoretů si vyžádala bedlivé studium biblického textu i jeho jazykové roviny a byla jedním z předpokladů středověkého studia gramatiky biblické hebrejštiny. Nejdůležitějšími dochovanými rukopisy jsou tzv. *Allepský kodex* (asi 925) a *Kodex leningradský* (1008/9, zvaný L), který je základem dnes používaného kritického vydání biblických textů (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* = BHS, 5. vydání z roku 1997).

**Targúm** – překlad biblického textu do aramejštiny. Vznik targúmů souvisel se synagogální praxí veřejného předčítání Tóry. Již *Mišna* a *Tosefta* diskutují podrobnosti překládání předčítaného textu do aramejštiny, jež postupně převládla jako hovorový jazyk nad hebrejštinou, jíž mnozí Židé přestávali rozumět. Protože hebrejský výraz *targum* (plurál *targumim*, v *Bibli* pouze v *Ezd* 4,7), který přešel i do palestinské aramejštiny, znamená jednoduše „překlad“, je obtížné rekonstruovat okamžik, od kterého docházelo k používání psaného překladu namísto improvizovaného tlumočení překladatelem (*m'turgeman*). Nejstarší dochované targúmy jsou datovány mezi polovinu 2. a počátek 4. století. Postupně si targúmy získaly vysokou náboženskou autoritu, takže jejich používání o mnoho staletí přežilo opuštění aramejštiny jakožto hovorového jazyka. Od 9. století si gaonim stěžují na nahrazování aramejských targúmů arabským překladem. Ovšem jemenští Židé čtou targúm dodnes, i když jej někdy doplňují o arabský překlad Saadji Gaona (tzv. *Tafsír*), a čtou tak každý verš vlastně třikrát.

**Mišna** – chronologicky první text rabínského judaismu. Jeho redakce, ukončená asi roku 220 n. l., je podle tradice připisována Jehudovi ha-Nasimu, zvanému také Rabi. Materiál v *Mišně* zahrnutý je v naprosté převaze náboženskoprávní (halacha). V historii rabínské literatury je *Mišna* nejen nejstarším, ale také nejrevolučnějším textem. Dvě nejvýznamnější inovace určují zároveň charakter celé *Mišny*.

(1) Materiál je organizován tematicky do šesti oddílů (*seder*, plurál *sedarim*), obsahujících celkem 63 traktátů (*masechet*, plurál *masechtot*). Traktáty se dělí na nestejný počet kapitol (*perek*, plurál *prakim*), skládajících se z *mišnajot* (singulár *mišna*, s malým začátečním

písmenem). Jednotlivé mišnajot sestávají z výroků zvaných *halachot* (singulár *halacha*). Pro přehled oddílů a traktátů viz Příloha 2.

(2) V rámci traktátů je téma pojednáváno analytickým způsobem, zpravidla bez odkazu na biblický text. *Mišna* se tak odlišuje od staršího způsobu odvozování halachy způsobem midrašickým, kdy je výrok bezprostředně napojen na konkrétní biblický verš nebo jeho část, zpravidla pomocí signálního obratu „neboť bylo řečeno...“ (*še-neemar*). Midrašická metoda je fragmentárně doložena (paradoxně právě jako součást mnohem pozdější a ne-midrašické *Mišny!*) již ve 2. století před n. l. Midrašické kompilace, které ovšem vznikaly teprve od 3. století – tedy po *Mišně* a někdy i v reakci na ni (*Sifra*) – nejen napojují náboženskopravní rozhodnutí na biblický text, ale jejich řazení navíc sleduje posloupnost biblických veršů, což je v prudkém kontrastu k tematické organizaci *Mišny*. Jak *Tosefta*, tak oba talmudy zachovávají stejné členění, ovšem ne všechny traktáty *Mišny* jsou talmudy pokryty.

I když je analyticko-tematicky organizovaný materiál pro *Mišnu* naprosto určující, obsahuje *Mišna* i malý podíl materiálu, jenž je organizován podle alternativních mechanismů.

Mišnaický judaismus je celostní vizí ideálního uspořádání stvořeného světa, v jehož středu je lid Izraele ve stavu kultické čistoty coby držitel zaslíbené země. Země Izraele je pojata jako nástroj a zároveň prostředek posvěcení celého společenství, k němuž může dojít právě jen na jejím území, a to skrze její obdělávání (*Seder zeraim* – Oddíl semena) a zachovávání v *Mišně* obsažených pravidel. Úkolem společenství lidu Izraele je chovat se takovým způsobem, aby zůstal zachován posvátný status Země i z ní vycházející úrody. Na další rovině pak dochází ke stanovení pravidel určujících praxi oddělení posvátné části úrody od zbytku, který lze běžným způsobem použít. Část úrody, zasvěcená coby některý z desátků a dávek, představuje jedno z pojítek mezi okrskem Země a Chrámem, stojícím v jejím středu. Teologie redaktorů *Mišny* obsahuje výrazný utopický prvek. Momentální absenci chrámového kultu bere sice na vědomí a v některých ohledech z ní vyvozuje např. liturgické důsledky. Ty jsou však považovány za přechodné a triviální. Současně *Mišna* obsahuje také filozofický prvek – formou výčtů a srovnání se snaží hierarchizovat a kategorizovat jednotliviny objektivního světa. Vzhledem k následnému vývoji halachy je *Mišna* ztělesněním talmudického výroku (bBM 59b): „(Halacha) není na nebesích.“ *Mišna*, na rozdíl od midraše, odvozuje náboženskopravní soudy nemotivovaným způsobem – tedy bez souvislosti s biblickým textem, zato většinu těchto soudů vkládá do úst konkrétním rabínským učencům. Traktát *Pirkej avot*, označovaný za jediný ne-halachický, je klíčem k pochopení tohoto prvku *Mišny*. V úvodních kapitolách obsahuje řetězec tradice ústní Tóry od Mojžíše, přes Jehošu‘u, soudce a proroky až k Hilelovi a Šamajovi a dalším učencům *Mišny*. *Mišna* tedy není blasfemická. Pouze jako ustavující text rabínského judaismu klade důraz na autonomii rabínských učenců, jejichž autorita plyne ze skutečnosti, že právě oni se považují za nositele řetězce tradice ústní Tóry, vedoucího nepřetržitě až ke zjevení na Sinaji.

**Tosefta** – nejzáhadnější text formativního období rabínského judaismu. Podobně jako *Mišna* má převážně náboženskopravní obsah a až na několik odchylek identické členění. Chronologicky se řadí za *Mišnu* do 3. století n. l. Oproti *Mišně* je jazyk *Tosefty* méně formalizován a vyznačuje se bohatým slovníkem. Neznamená to však, že má *Tosefta* nižší míru organizovanosti. Spíše se zdá, že redaktoři *Tosefty* sledovali jiné cíle. Kde u *Mišny* převládá analytický záměr, *Tosefta* usiluje o úplnost (je asi 4× obsáhlejší). Organizační principy, často

identické s *Mišnou*, jsou tak obtížněji identifikovatelné. Kdo byl skutečným redaktorem *Tosefty*? Měla být *Tosefta* alternativou k *Mišně*? Stejně nejasný jako vztah *Tosefty* k *Mišně* je i vztah *Tosefty* k *Babylónskému talmudu*. Oba texty sdílí rozsáhlé množství materiálu, aniž by však bylo možné určit naši *Toseftu* jako zdroj. Zdá se, že *Talmud* často nahlíží *Mišnu* jakoby očima *Tosefty*. Středověk *Toseftu* téměř zcela opomíjel. Komentáře k ní téměř neexistují, stejně jako neexistuje jediný úplný rukopis.

**Talmud** – (1) psáno s velkým počátečním písmenem, označuje *Babylónský talmud* (heb. *Talmud bavli* nebo jen *Bavli*), jeden ze spisů rabínské literatury formativního období. Vedle *Babylónského talmudu* existuje také *Jeruzalémský talmud* (heb. *Talmud jerušalmi* nebo jen *Jerušalmi*, v gaonských citacích *Talmud eret Jisrael = Talmud země Izraele*). K charakteru obou spisů viz níže.

(2) Psáno s malým počátečním písmenem označuje literární žánr, dochovaný v *Jeruzalémském* a *Babylónském talmudu*. Synonymem pro toto použití slova *talmud* je výraz *gemara*. Výraz *talmud* je odvozen od heb. slovesa *lamad* = učit se, vyučovat. Aramejské sloveso *gmar* = završit, rozhodnout, učit se (bEru 54b: „Opakoval mu látku čtyřikrát, ale on se ji nenaučil.“). Slovní významy obou termínů jsou příliš obecné, než aby nám napomohly v porozumění textům, jež označují. Jedině studium textů samotných a aplikace současných literárněvědných metod může vést k jejich pochopení.

Vnější tematické ohraničení v obou talmudech je dáno halachickými kategoriemi, jak je generuje *Mišna*: *gemara* obou talmudů je uspořádána do tematicky definovaných traktátů. Zdaleka ne ke všem traktátům *Mišny* však existuje *gemara*. *Jeruzalémský talmud*, který nevznikl v Jeruzalémě, ale spíše v severních oblastech země Izraele, byl uzavřen někdy kolem roku 400 n. l. Jeho *gemara* pokrývá 39 z 63 traktátů *Mišny*. Redakce *Babylónského talmudu* se datuje zpravidla mezi počátek 6. a 7. století. Obsahuje *gemaru* k 36 a půl traktátům *Mišny*. Zásadním obsahovým rozdílem mezi oběma talmudy je skutečnost, že *Jerušalmi* obsahuje traktáty vztahující se k prvnímu oddílu *Mišny*, tj. *Zeraim* (Semena), jenž se zabývá náboženskými důsledky provozování zemědělství na území země Izraele, zatímco *Babylónský talmud* „zemědělské“ traktáty ignoruje. Stejným způsobem jako *Babylónský talmud* se pak ubírá i většina následující nábožensko-právní literatury. Významnou výjimkou je Maimonides, který do svého kodexu *Mišne Tora* zmíněná témata zařazuje.

Studium *gemary* je poměrně obtížnou záležitostí. Mnohdy se text jeví jako stenografický záznam diskuzí, oplývá technickými termíny a vyznačuje se lakoničností jdoucí až na hranici srozumitelnosti. Přírodním důsledkem je nutnost soustředit se při studiu na detail, což ovšem v důsledku odvádí od nutnosti nahlédnout talmudický text v jeho širších obrysech. Výsledkem je pak dnes již překonané hodnocení talmudů jako nepřehledného „moře“ či neorganizovaných shluků postupně sedimentujících textových fragmentů. Moderní výzkum talmudů se spíše přiklání k poměrně rychlé redakci, zpracovávající delší dobu vznikající a tradované bloky textů. Při aplikaci metod současné literární teorie se ukazují oba talmudy jako promyšlené a dobře uspořádané kompozice, sledující předem stanovený program.

Označíme-li za nejjobecnější charakteristiku *gemary* vztahování se k *Mišně*, pak můžeme za její předstupeň považovat již *Toseftu*. Základním stavebním prvkem *gemary* se zdá být tzv. *sugja* – vnitřně ohraničená jednotka materiálu, jakýsi minitraktát s často složitou organizací, zajišťující *sugje* autonomii v rámci traktátu. Na deskriptivní rovině lze určit jako

základní organizační principy gemary asociací, kumulativnost a encyklopedičnost. (1) Asociace: stavební kameny textu jsou navázány na základě společného prvku, jímž může být např. jméno učence, jemuž jsou výroky připsány, nebo verš Písma, k němuž se vztahují různé výklady nebo mudroslovné výroky. (2) Kumulativnost: asociací navázaný segment může být zmnožen o další prvky s identickým signálem (série obsahově různorodých jednotek uvozených stejnými slovy). (3) Encyklopedická tendence: všezahrnující záměr je patrný především v *Babylónském talmudu* a je odpovědný za tematické rozrůznění celé kompozice. Popsané formální principy leží nad rovinou vnitřní obsahové koherence.

Jádrem gemary jsou argumentace *amoraim* (sg. amora), které jsou rozsáhlejší v *Babylónském talmudu*, kde mohly být doplněny teprve jeho konečnými redaktory – tzv. *stamajim* (autoři anonymních dialogických pasáží). Impulzem bývá typicky (z definice jen zdánlivý) rozpor mezi textem *Mišny* a barajty, kterou je třeba harmonizovat. Esenciálně dialogická gemara pracuje nejčastěji mechanismem rozlišení dvou prvků na základě zúžení jejich definicí, jež můžeme popsat schematicky takto:

Výchozí výroky: tana A tvrdí X, tana B tvrdí Y. Situace: rozpor (*kašja*) mezi dvěma stejně autoritativními výroky, který si žádá řešení, protože oba výroky jsou součástí zjevené ústní Tóry. Amora rozpor řeší distinkcí na nově specifikované aplikační rovině odporujících si výroků: A tvrdí X pouze v případě 1, B tvrdí Y pouze v případě 2. Výsledek: Tanaitská vrstva tradice (*Mišna*, barajtot) je vnitřně harmonická, což odpovídá jejímu posvátnému zjevenému charakteru (rozpor v Bohu by byl nepřijatelný).

Dynamika talmudických diskuzí ovšem vyplývá ze skutečnosti, že právě naznačené schéma je zpravidla pouze jedním z mnoha stupňů diskuze. Provedený pokus o harmonizaci protikladných výroků bývá vzápětí zpochybněn a dialogicko-dialektický proces probíhá dále. V mnoha případech není talmudická diskuze nikdy definitivně ukončena. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že talmudická diskuze má silné rituální prvky, poukazující k fenoménu hry. Diskutující postavy jsou často hotovy udržet „míč ve hře“ pomocí jakkoli nesouvisejícího, nebo dokonce absurdního argumentu. Právě tento aspekt spolu s absencí interpunkce vedl po staletí k nepochopení *Talmudu*, a dokonce k útokům na něj ze strany nežidovské společnosti. Pouze detailní studium výroku v kontextu celé pasáže dovoluje např. rozhodnout, jedná-li se o tvrzení, nebo otázku. Navíc, mnohá stanoviska *Talmudu* se jen nepřímo odrážejí v praktickém rabínském právu, které je z *Talmudu* složitě odvozováno.

Z teologického hlediska je talmud ve své babylónské (východní) verzi vedle *Bible* nejvýznamnějším posvátným textem rabínského judaismu. Je nejen základem pro veškerý následný vývoj náboženského práva, ale obsahuje základní paradigmatu rabínské teologie a preference rabínských kruhů: koncept psané a ústní Tóry, autorita rabínských učenců vyplývající z nepřetržitého řetězce tradice, vedoucího zpět k Mojžíšovi a zjevení na Sinaji, modlitba a studium jako náboženské aktivity *par excellence*.

Prostředkem sdělování uvedených paradigmat nejsou pouze diskuze náboženskoprávních témat. Oba talmudy obsahují poměrně podstatné množství narativního a exegetického materiálu. Především talmudické narativy (vyprávěcí pasáže) sugerují vizi učenecké společnosti jako ideálního stavu. Mnohé diskuze jsou zasazeny do stylizovaných narativních rámců, sdělujících okolnosti, za kterých se měly odehrát. Stejně jako příběhy ze života učenců je musíme chápat jako ryze literární nástroj, napomáhající autentizovat sdělované. I dnes především někteří izraelští badatelé čtou talmudická vyprávění o rabínských



učencích jako autentické záznamy skutečných událostí. Při absenci jakýchkoli mimo-rabínských dokladů takovýto přístup zcela ignoruje ryze literární charakter talmudů. V souladu s ním musíme právě kvazi-historické a kvazi-biografické narativy považovat za nástroje sdělování ideologie rabínského hnutí, jehož jsou sebezprezentací. Příběhy rabínů v rabínské literatuře jsou proto významné pro studium rabínského myšlení, nevypovídají však nic o skutečném charakteru širší židovské společnosti daného období.

**Agada** (plurál *agadot*, synonymní *hagada* se používá méně často pro odlišení od *Hagady šel Pesach*) – tradiční označení vyprávěcích nebo homiletických, tedy nikoli náboženskopravních (halachických) textů rabínské literatury formativního období nebo jejich částí. Rabínská literatura hovoří o (nedochovaných) knihách agady (jŠab 15c – *sefer agada*), jež se měly vztahovat k jednotlivým biblickým knihám (jKil 32b – *sefer tilim agada* – kniha agady k Žalmům). Pro rabínské učence byla agada látkou, která se vysvětluje (jHor 48b): „Vysvětlil jsem mu celou agadu.“

Termín představuje jisté nebezpečí, spočívající v mechanickém oddělení rabínských narativů od čistě halachické látky. Jako by se tak naznačovalo, že jsou vyprávěcí pasáže méně důležité. A skutečně od 11. století až do sklonku středověku byla agada odsunuta v rabínském kurikulu na vedlejší kolej. Pouze pro účely exegeze vyprávěcích pasáží *Bible* byla znalost agady často nutná, i zde se však jednalo spíše o pouhé kompilování, jehož výsledkem byly pozdní agadické sbírky typu *Jalkut Šimoni*, *Midraš ha-gadol* nebo přejímání jednotlivých agadot do exegetického kontextu biblických komentářů (tak například Šelomo Jicchaki – Raši). Až dva významní autoři přelomu 16. a 17. století, Jehuda Leva a Šmuel Eidels ve stejnojmenných sbírkách *Chidušej agadot* podrobili agadickou látku *Talmudu* hluboké analýze, a postavili ji tak na roveň halaše.

Rozlišení agada – halacha je však staré. *Jeruzalémský talmud* používá aram. výrazu rabíni – specialisté na agadu (*rabanan de-agadta*). Agada je nahlížena jako svébytná disciplína, i když méně náročná než halacha: „Řekl rabi Jeremja rabi Zerovi: ‚Pane, učte nás!‘ Odpověděl mu: ‚Je mi mdlo, nemohu...‘ – ‚Tak proneste slova agady!‘“ (bTaa 7a). Neznamená to však, že by měla být opomíjena. *Talmud* například nabádá: „Kdykoli slyšíš slova rabi Elazara ben Jose ha-Glilího, týkající se agady, nastav své ucho jako trychtýř!“ (bChul 89a)

**Midraš** (*daraš* = pátrat, hledat) – (1) specifický proces rabínského exegeze, kladoucí důraz na nalézání implikovaných významů biblického textu. (2) Produkt exegeze konkrétního biblického textu, jednotlivé odvození. (3) Kompilace jednotlivých exegezí, vytvořená podle popsatečných redakčních zásad, midrašická kompozice.

Midrašem rozumíme narativní nebo náboženskopravní materiál s pevnou vazbou na konkrétní biblický text, i kdyby byla tato vazba druhotná (např. právní rozhodnutí formulované *Mišnou* může být následně napojeno na biblický text v midrašické kompilaci). Materiál midrašické exegeze vznikl již před vznikem rabínského judaismu. Některá midrašická odvození obsažená v *Mišně* ukazují na existenci midrašické metody již na přelomu 1. a 2. století před n. l. Nejstarší midrašické kompilace pocházejí z doby krátce po uzavření *Mišny* zřejmě alespoň částečně v reakci na ni (*Sifra*). Mnoho midrašických exegezí je rozprostřeno v obou talmudech.

Zpravidla se rozlišuje mezi náboženskoprávními (halachickými) a narativními (agadickými) kompilacemi, i když prakticky vždy obsahuje daná kompilace i jistý podíl materiálu opačného typu. Agadické midraše se někdy dále dělí na exegetické a homiletické. V mnoha případech je dané dělení zevšeobecňující a nerespektuje skutečný charakter kompilací, které se spíše jeví jako jedinečné a prokazující neopakovatelné kombinace autorských preferencí svých anonymních redaktorů. Zatímco halachické midrašické exegeze lze definovat jako náboženskoprávní rozhodnutí s pevnou vazbou na konkrétní biblický text, nehalachickou midrašickou exegezi lze spíše popsat než definovat. Cílem midrašické aktivity totiž není pouhé vysvětlení obtížných míst Písma ani dosažení jednou provždy platné interpretace daného textu, ale spíše naplnění touhy vykladače po přebývání v posvátném textu, nekonečně naplněném významem. Nalézáním a formulací implicitně obsažených významů se midrašista stává součástí toku ústní Tóry a proces midrašické exegeze lze proto chápat jako modus bytí a posvátnou aktivitu zpřítomňování Tóry. Podstatou midrašické exegeze je pluralita a multiplicita. Přítomnost jednoho výkladu nevyklučuje paralelní existenci výkladů dalších.

Některé z nejdůležitějších kompilací a biblické knihy nebo jejich části, k nimž se přímo či nepřímo vztahují: *Mechilta de-rabi Jišmael* (Ex), *Sifra* (Lv), *Sifrej* (Nu a Dt), *Berešit raba* (Gn), *Vajikra raba* (Lv), *Pesikta de-rav Kahana* a *Pesikta rabati* (synagogální čtení u příležitosti některých významných dnů liturgického kalendáře), *Tanchuma* (Pentateuch), *Ejcha raba* (Pláč), *Šir raba* (Pís), *Ester raba* (Ester).

**Pijut** (plurál *pijutim*; snad z řec. *poietes*) – obecné označení poetických liturgických skladeb. Ty začaly vznikat v zemi Izraele někdy od 3.–6. století. Do téže doby se také umisťují nejstarší autoři liturgických básní – *pajtanim* (singulár *pajtan*), Jose ben Jose, Janaj a El'azar Kalir. Celkem je dochováno mnoho tisíc pijutim, jen menší část z nich je však součástí některého z existujících nusachů. Liturgická poezie vznikala prakticky ve všech regionech, i když ve středověku pochází nejvíce skladeb z aškenázské oblasti. Také počet pijutim v aškenázské, ale i romaniotské (balkánské) liturgii je výrazně vyšší než v liturgii sefardské. Od samého počátku byla liturgická poezie ve složitém vztahu k paralelně se formujícím textům pevné modlitby (*tfila šel chova*), do nichž byly vkládány (např. mezi požehnání *Amidy* nebo před požehnání předcházející *Šma*). Poetická forma dovoľovala sdělovat prostřednictvím pijutů i myšlenky, jež by se v nepoetické formě pohybovaly přinejmenším na hranici hereze. Po celá staletí lze proto sledovat pokusy některých učenců pijutim ze synagogální praxe vyloučit. Pijutům se vyčítá ideologická pomýlenost a komolení hebrejského jazyka (Avraham ibn Ezra), antropomorfismy a připojování atributů Bohu (Maimonides), nadměrné prodlužování bohoslužby, takže části pevné modlitby nejsou recitovány v modlitbě vymezeném čase (Moše Isserles). Opozici vůči pijutům je nutno nahlížet opatrně. Na jedné straně jsou to učenci, kdo proti pijutům vystupuje, současně však i všichni středověcí autoři pijutim (mnozí z nich jsou anonymní) se rekrutují z učenecké vrstvy. Nejednoznačný postoj rabínů k pijutům odráží na jedné straně jejich protekcionismus vzhledem k laikům (*baalej batim*) a stavovské vědomí ústící v konformismus, zároveň však také v jistou frustraci myslitele z nutnosti autocenzury.

Liturgická poezie má v hebrejském středověku výsledně silně subverzivní (skrytě podvratnou) funkci. Nejvýznamnější žánry se z literárního hlediska definují zpravidla současně formálními znaky a tematickým zaměřením: *selichot* (singulár *selicha*; různé žánry kajících hymnů), *azhara* (výčet 613 přikázání) zpracovaný poetickým způsobem), *kerivot* (singulár

*kerova*; hymny vkládané do *Amidy* (např. *kdušta*), *jocer* (plurál *jocrot*; cyklus hymnů pevně stanovených žánrů zdobících požehnání před a po Š'ma), *hošanot* (hymny zpívané na sedmý den Sukot, rozvádějící verš Ž 118,25).

**Cheder** (dosl. místnost, pokoj, plurál *chadarim*) – nižší stupeň náboženské školy. Název souvisel se skutečností, že učitel (*melamed*) nejčastěji vyučoval žáky v prostorách vlastního domu. V chederu se vzdělávali všichni chlapi asi od věku 5 let do dosažení dospělosti podle náboženského práva, tj. do 13 let. Výuka zahrnovala hebrejskou abecedu a čtení v hebrejštině, jíž se ve středověku již běžně nehovořilo. Základním předmětem studia byl *sidur*, poté *Bible*, zejména Tóra, jejíž četba tradičně počínala od knihy Leviticus. Primárním cílem bylo naučit žáka číst ze svitku Tóry s odpovídající melodií. Ještě asi do 13. století se spolu s hebrejským zněním *Bible* studoval také aramejský targúm. Glosáře poskytovaly překlad složitých výrazů hebrejského textu a někdy i celé části veršů do místních hovorových jazyků (starofrancouzština, italština apod.). Celý text žáci do místních jazyků překládali ústně. Studium probíhalo nahlas a spolu s biblickým textem byly studovány jednodušší komentáře, nejčastěji komentář rabi Šelomo Jicchakioho, zvaného Raši (1040–1105). Studium pokračovalo asi od 10 let věku žáka základy *Babylónského talmudu*. Začínalo se často mišnaickým traktátem Berachot a k němu připojeným talmudem (*gemarou*). Důraz byl posléze kladen zejména na traktáty oddílu Moed; viz Příloha 2. Ve větším chederu mohli být žáci rozděleni do skupin (*kita* = třída, plurál *kitot*). Měl-li učitel pomocníka (jidiš *belfr*, z německého *behelper*), mohl tento s některými žáky probranou látku opakovat (jidiš *chazern*, z heb. *chazar* = vrátit se), zatímco učitel pracoval s ostatními. Tak jak tomu bylo ve středověkých školách obecně, fyzické tresty byly spíše pravidlem než výjimkou. Nadaní chlapi, zejména synové z rodin učenců a z rodin bohatých, pokračovali ve svém vzdělávání v talmudické akademii (*ješiva*).

**Ješiva** (dosl. sezení; plurál *ješivot*, ašk. *ješivos*) – vyšší stupeň židovské náboženské školy, talmudická akademie. Termín *ješiva* je přítomen v talmudech, stejně jako jeho aramejský ekvivalent *metivta* (plurál *metivtot*), jenž se používal i ve středověku. V literatuře formativního období však oba výrazy znamenají spíše veřejná setkání učenců (tj. skutečná „sezení“), na nichž byla probírána učební látka a vynášeny soudy, a nejde o označení pro vzdělávací instituce. Místo těchto setkání bylo nazýváno *bejt ha-midraš*. Žáci se v době *Mišny* soustřeďovali okolo konkrétních učitelů. Institucionalizované studijní centrum lze předpokládat v sídle nasiho (představitel židovského lidu v Římány kontrolované Palestině), kde bylo spojeno se soudním dvorem. Teprve od 3. století postupně vznikaly v zemi Izraele organizované školy, o jejichž skutečné podobě však není příliš známo. Pozdější gaonské texty z 9.–10. století (*Igeret Šrira Gaon*) poskytují některé informace o talmudických akademiích v Babylónii. Tyto popisy jsou však zpětnou projekcí poměrů v gaonském období. *Babylónský talmud* sám ještě nazývá školy termínem *bej rav* = mistrův dům a často doplňuje jméno konkrétního učence. Babylónské „akademie“ v Suře, Nehardey a Pumbeditě byly zřejmě jen většími skupinami žáků soustředěnými kolem konkrétních učitelů.

Talmudická akademie ve své rozvinuté podobě je teprve středověkou záležitostí, i když zejména v některých metodách studia na způsob výuky ve formativním období navazuje. V gaonském období existovala významná akademie v Bagdádu a současně se rozvíjela nová centra v severní Africe. Počátky středověkých evropských *ješivot* je třeba hledat v severní

Francii a v Porýní. Od 10. století zde vznikala významná centra (Worms, Mainz aj.), důležitá byla i centra jihofrancouzská (Narbonne, Marseille a Lunel). O něco později vznikají ješivot také v tehdejších muslimském Španělsku (Cordoba, Granada, Lucena aj.) a v Londýně.

Vedoucí školy byl nazýván *roš ješiva* = dosl. hlava ješivy (později jidiš *roš ješive*). Roš ješiva zpravidla přednášel 2× denně, ráno a odpoledne. Výuka spočívala v prostém čtení textu s odpovídající melodií, jež vlastně naznačovala interpretaci, a zřejmě v překladu do hovorového jazyka. Roš ješiva připojil také vlastní glosy, jež si studenti vesměs zapisovali a často ve spolupráci s jejich autorem vydávali. Takto snad vznikaly první aškenázské komentáře k *Bibli* a k *Talmudu*. Později byly používány již existující komentářové texty. Pro každých deset studentů byl zajištěn repetitor, který se skupinou opakoval látku, již vyložil roš ješiva. Po opakovaném procvičení látky s repetitorem četli studenti text znovu mezi sebou, často ve dvojicích tvořených vždy jedním pokročilejším a jedním začínajícím studentem. Probraná látka se opakovala vždy na konci týdne a měsíce. Preferovalo se studium z textu, nikoli z paměti. Roš ješiva i repetitoři měli za svou práci plat a ješiva byla finančně podporována z daní placených členy místní obce. Tak mohli studovat i mladíci z nemajetných rodin.

Později byl ve východní Evropě, zejména po Chmelnického pogromech (1648–49), které znamenají počátek dlouhotrvajícího ekonomického úpadku židovských obcí v polsko-litevském regionu, provoz *ješivot* mnohem více závislý na dobročinnosti menšího množství bohatších sponzorů. Student ješivy (jidiš *ješive bocher*) dostával z veřejných fondů malé kapesné, mohl navštěvovat výuku a zpravidla byl přijímán na stravu střídavě v několika místních rodinách. Natan Hannover píše ve spise *Jeven mecula* (Benátky, 1653), že bezmála každá polská obec měla *ješivu*. Obec s padesáti členy platícími daně vydržovala asi třicet studentů. Podle Hannovera bylo studium rozděleno do dvou „semestrů“ – letního (od 1. íjaru do 15. avu) a zimního (od 1. češvanu do 15. tevetu). Mezidobí byla věnována samostatnému studiu. Vždy první část každého semestru byla věnována *Babylónskému talmudu* s Rašihovo komentářem a s *Tosafot*. Probrala se vždy jedna strana za den. Roš ješive seděl a studenti stáli okolo. Předpokládalo se, že si studenti připraví denní látku předem a následně se učitele budou ptát na obtížná místa. Když byly otázky zodpovězeny, byla látka ze strany vedoucího ješivy považována za probranou a následoval tzv. *chiluk*, pokročilá analýza textu nejčastěji pilpulistickou metodou s důrazem na náboženskoprávní rovinu. Ve druhé části semestru se studovala středověká halachická literatura. Ke konci semestru bylo pokročilým studentům dovoleno přednést vlastní *chiluk*.

Každý roš ješive měl sluhu (*šamaš*), který dohlížel na připravenost a studijní morálku studentů. Studenti byli navíc jednou za čas předvedeni k asistentovi (*gabaj*), jenž zkoušel jejich znalosti. Šamaš měl právo studenty fyzicky trestat a veřejně napomínat. Na konci semestru studenti opakovali probranou látku. V mezidobích také studenti často doprovázeli svého učitele na výroční trhy, kde docházelo k dohadování sňatků.

Na samém konci klasického období rabínského judaismu se pokusil postupně v automatismu ustrnulý a ekonomicky upadající systém ješivot reformovat rabi Chajim z Voložinu. Založil roku 1803 ješivu v městečku Voložin (vilniuská gubernie carského Ruska, dnes Bělorusko). Aby ušetřil studentům ponižující stravování v místních rodinách, zajišťoval veškeré prostředky na provoz ješivy i živobytí studentů sám. To mu umožnilo vybírat jen nejnadanější studenty bez ohledu na jejich ekonomickou situaci. Studium, jež probíhalo

nepřetržitě po dvacet čtyři hodin denně, bylo ve voložinské ješivě povýšeno na kosmickou aktivitu, jež přispívá k integraci celého vesmíru a posilování vyzařování Božské emanace.

**Tosafot** – dosl. přídavky; (1) Žánr rabínské literatury, který vznikl ve frankoporýnském centru v generaci Rašiho žáků (Šelomo Jicchaki, 1040–1105). Několik generací autorů, zvaných *ba'ale tosafot* (tosafisté), pokrývá 12.–13. století a rozsáhlou oblast od Loiry po Labe. Jeden z prvních známých pražských židovských učenců, Jicchak ha-Lavan (12. století), patřil k významným tosafistům. Tradice vykládá název jako přídavky k Rašiho komentáři, popřípadě přídavky k *Talmudu*. Druhý výklad odpovídá skutečné povaze *Tosafot*. Podobně jako komentáře jsou sice i tosafot formálně metatextem (textem o textu), vykládajícím *Babylónský talmud*, svou metodou jsou však znovuoživením talmudické diskuze. Dialektickým a dialogickým způsobem srovnávají problematiku místo v *Talmudu* s místy zdánlivě mu odporujícími a snaží se rozpory odstranit. Rašiho komentář k *Talmudu* berou často za základ argumentace, v jejímž průběhu se však od Rašiho výkladu často odchyľují. Hebrejšťina tosafot obsahuje množství aramejských výrazů a prvků. Jednotlivé tosafot pocházející od různých přispěvatelů byly cíleným způsobem zapisovány a skládány do sbírek. Nejdůležitější sbírky: „Naše“ *Tosafot* (viz 2), *Tosafot Sens*, *Tosafot ješanim*, *Tosafot Touques*, *Tosafot chachmej Anglia*.

(2) V užším smyslu jedna ze sbírek tosafot, nazývaná také tradičně „naše tosafot“, tištěná ve standardních vydáních *Babylónského talmudu* již od prvotisku, která se stala standardní součástí pokročilého talmudického vzdělávání v ješivách.

**Pilpul** (dosl. pepř, ze slovesa *pilpel* = kořenit, přeneseně: vášnivě diskutovat) – sofistický způsob analýzy a metoda studia talmudického textu. Do studia náboženskoprávních pasáží *Babylónského talmudu* uvedena od poloviny 15. století po období jistého úpadku studia, omezujícího se často na memorování a prostou znalost textu. Pilpul se více než o odvození právního rozhodnutí zajímá o fungování textu jako takového.

Pilpulistická metoda je založena na detailním rozboru a porozumění jednotlivým výroky daného úseku talmudického textu. Z každého výroku jsou odvozeny veškeré možné (tedy nejen na první pohled zřejmé a z kontextu vyplývající) důsledky. Takto významově rozvinutý výrok je kladen vedle dalších výroky, s nimiž musí být harmonizován. Sleduje se, zda si vedle sebe položené výroky, jež se zdají být v souladu, neodporují v žádném ze svých možných důsledků. Pokud lze nějaký rozpor prokázat, nelze chápat výroky jako vzájemně souhlasné. Naopak pokud si dva výroky odporují, snaží se pilpulistická metoda zjistit, zda nelze kontradikce odstranit přesnější definicí a užším vymezením konceptů, jež jsou oběma výroky společné. Zdají-li se dva související výroky říkat to samé, usiluje pilpulistická metoda určit, zda je druhý výrok skutečně pouze opakováním prvního, a může být tedy opomenut, anebo zda znovu jemnějším rozlišením (zdánlivě) identických konceptů může být mezi oběma výroky nalezen nějaký významový rozdíl. V dalším kroku se pilpulista snaží zjistit, zda výsledku, jenž byl analýzou dosažen, nelze dojít ještě jiným argumentačním postupem pro případ, že by snad byl původní postup z nějakého důvodu odmítnut.

Akademický charakter pilpulistické metody vedl nejen k odporu vůči ní ze strany některých rabínů (např. Jehuda Leva ben Becalel – Maharal, Ješaja Horowitz, Jair Bacharach), kteří tvrdili, že smyslem studia je odvození halachy – právního rozhodnutí, ale později i k

jistému sklonu k prázdné kazuistice. Pilpul, jenž byl původně vyvinut jako nástroj k hlubšímu pochopení textu, degeneroval do samoúčelnosti. Tento obrat je někdy nespravedlivě kladen za vinu Jaakovu Pollakovi (asi 1460–1541). Tento vynikající učenec se zasloužil o přenesení talmudických studií (včetně metod pilpulu) z německých center do Polska, kam se někdy na počátku 16. století přistěhoval. Již někteří z jeho současníků kritizovali důsledky jím rozvinuté pilpulistické metody, jež on sám ovšem ze skromnosti nikdy nepublikoval.

V této pozdní formě pilpulu talmudista klade vedle sebe dvě nesouvisející halachická témata a snaží se mezi nimi použitím duchaplných cest jak nalézt logická pojítka. Ta měla vystoupit na povrch teprve jako pointa celé argumentace, zvané někdy *draša* (kázání). Opačným postupem je diferenciací několika aspektů ve (zdánlivě) jednotném tématu. Tyto aspekty jsou následně znovu propojeny v jednotný celek. Tato varianta pilpulu se nazývá *chiluk* = analýza, rozlišení. Nejčastějším literárním žánrem, v němž se pilpul prosadil v písemné formě, byly *novellae* (*chidušim*). Od 16. století jsou metody pilpulu používány také v agadě a v homiletice (kázání); viz také ješiva.

**Responza** (*še'elot u-tešuvot* = otázky a odpovědi) – jeden ze žánrů rabínské literatury. Písemně vypracované odpovědi rabínů na zaslané nebo ústně formulované náboženskopravní dotazy, často vydávané ve sbírkách a fungující v rámci halachy jako autoritativní rozhodnutí. Počátek responzoriální literatury sahá do doby gaonské, kdy jednotlivé obce nebo učenci diaspory zasílali své dotazy do Babylónie. Nejznámějším gaonským responzem je tzv. *Igeret Šriry Gaona*, v němž autor odpovídá na dotazy po autorství a způsobu kompozice hlavních textů talmudické literatury. Později responza reagují na náboženskopravní otázky vyplývající z proměnlivosti životní reality a někdy jsou arénou rozvášněných sporů. Snad i proto je počet autorů responz relativně malý a mnozí významní učenci se tomuto žánru vůbec nevěnovali. Metodou je analýza relevantních textů *Babylónského talmudu*, kodexů, kompendií i starších responz, i když je ponechán jistý prostor volnému uvažování. Coby žánr mohou být responza nahlížena jako jistý protipól akademičtějších *chidušim* (*novellae*). Nejdůležitější autoři a sbírky responz: Šelomo ben Adret (1235–1310), Jicchak bar Šešet (1326–1408), Šimon ben Cemach Duran (1361–1444), Meir Baruch z Rothenburgu (1235–1310), David ben Šelomo ibn Zimra (Radbaz, 1479–1589), Šelomo Luria (1510–1573), Moše Isserles (1520–1572), Meir ben Gedalia z Lublinu (Maharam Lublin, 1558–1616), Jair Bacharach: *Chavot Jair* (1639–1702), Ezechiel Landau: *Noda bi-Jehuda* (1713–1793), Moses Sofer: *Chatam Sofer* (1763–1839).

**Bejt ha-midraš** (také *bet ha-midraš* = studovna) – Protože je studium Tóry posvátnou aktivitou, je i místu, kde se odehrává, přiznán posvátný status. Náboženské právo (halacha) říká (ŠA OCH 90:18): „Pravidelně užívaný *bet ha-midraš* je svatější než synagoga.“ Proto je také povoleno přeměnit synagogu v *bejt ha-midraš*, ale nikoli naopak. (ŠA OCH 153:1) Z příběhů talmudické literatury vystupuje *bejt ha-midraš* jako místo, kde se učenci pravidelně setkávají, aby se třeba i v ostrých diskuzích zabývali náboženskopravními otázkami nebo výkladem *Bible*. Někteří významní učenci vedli „svůj“ *bejt midraš*, otevřený ovšem jak ostatním učencům, tak studentům. Již *Talmud* zmiňuje, že chudí nebo velmi zbožní učenci přespávali ve studovně. Halacha bere tuto skutečnost v potaz a povoluje těm, kteří soustavně studují, provádět ve studovně jinak zakázané činnosti (jídlo, spánek). Ve středověku odrážejí některé související zvyky společenskou distinkci mezi učencem (*talmid chacham*) a nevzdělcem (*am ha-arec*).

Učenci je např. doporučováno, aby se modlil ve studovně, a nikoli v synagoze (*MŠ OCH 90:18*). Když je v *Talmudu* (bMeg 27b) jistý učenec dotázán studenty, čemu vděčí za svůj vysoký věk, odpovídá: „Nikdy v životě jsem nedopustil, aby byl někdo ve studovně dříve než já.“

## VI. Synagoga, modlitba a liturgie

*Chrám – synagoga – ženská loď – věčné světlo – aron ha-kodeš – svitek Tóry – gabaj – šamaš – modlitba – sidur – machzor – šliach cibur – minjan – talit – tfilin – šachrit – mincha – maariv – musaf – Alejnu – Amida – Aseret ha-dibrot – birkat kohanim – El male rachamim – haftara – Hazkarat nešamot – Kabalat Šabat – kiduš – Lecha dodi – požehnání – Šma – Viduj – zmirot*

**Chrám** (*Bejt ha-mikdaš* = dosl. Svatyně) – centrální židovská svatyně v Jeruzalémě, zničená Římany po neúspěšném povstání Židů roku 70n. 1.

**churban** (z heb. *charav* = být zničen, zdevastován, v ruinách) – označuje zničení prvního i druhého Chrámu. Širším výrazem je *churban ha-bajit* = zničení (Božího) domu nebo *churban bet ha-mikdaš* = zničení Svatyně.

Jeruzalémský chrám hraje v rabínském judaismu významnou, i když poněkud paradoxní úlohu. Zničení Chrámu (*churban*) a přerušeni zde přinášených obětí znamenalo zásadní změny v židovské společnosti, především rychlé vymizení kněžské vrstvy, a umožnilo masivní prosazení se rabínského hnutí a vznik rabínského judaismu. Současně však i rabínský judaismus od samého počátku vnímal zničení Chrámu jako národní katastrofu.

Interpretace událostí roku 70 prošla v následujících desetiletích jistým vývojem. V prvním okamžiku zřejmě převažoval názor, že Chrám bude v blízké době obnoven a s ním i obětní bohoslužba. Poměrně brzké obnovení prvního Chrámu, zničeného r. 586 před n. l. bylo Babyloňany vnímáno jako paradigmatická událost. Zřejmě v této době vznikají první části *Mišny*, jež v traktátu *Midot* (Rozměry) obsahuje popis některých částí Chrámu a na jiných místech, především v traktátu *Tamid* (Pravidelná oběť), popis různých bohoslužebných rituálů. Snad měly tyto texty sloužit jako záznam, s jehož pomocí mělo být možné přerušené rituály obnovit.

Další povstání, jež vypuklo v Římany kontrolované Palestině roku 132 pod vedením Bar Kochby, však skončilo roku 135 absolutní porážkou, jež znamenala také ztrátu veškerých nadějí na obnovení Chrámu. Rabínské hnutí, jež se v této době již nejspíše plně prosazuje, zabudovává ideu Chrámu a chrámové bohoslužby nejprve do utopické vize společnosti, obsažené v *Mišně*. V *Talmudu* a v pozdější literatuře je Chrám především součástí mesianistických úvah. Pozůstatkem starší doby je naopak centrální místo, jež hraje Chrám v úvahách kosmogonických a kosmologických. Chrám, umístěný uprostřed Svatého města Jeruzaléma, je středem světa, jímž prochází kosmická osa (*axis mundi*), spojující nebesa, tento svět a podsvětí. Midraše ztotožňují Chrámovou horu (*Har ha-bajit*) s biblickou horou Morijs, na níž měl být Abrahamem obětován Izák (*Gn 22*, akeda). Obnovení Chrámu v mesiášské době je také spojováno s představou nebeského Jeruzaléma a nebeského Chrámu.



**Synagoga** (z řec. *synagógé*, jež je překladem heb. *bet ha-kneset* = místo shromáždění, aram. *kaništa*) – pozdější jidiš označení *šul* přešlo do češtiny v doslovném, ale zavádějícím překladu „škola“ (odtud příslovečné přirovnání k „židovské škole“). Budova nebo místnost, ve které se provádějí bohoslužby.

Vznik synagogy jako instituce je nejasný. Tradice jej spojuje s Mojžíšem (*jTarg* k *Ex* 18,20). Podle staršího historického pojetí měly první synagogy vzniknout v babylónském zajetí (6. století před n. l.). Poté, co bylo Židům povoleno vrátit se do země Izraele, měla se rozvíjet synagogální bohoslužba paralelně s obnovou obětní bohoslužby chrámové, aniž by kdy bylo pociťováno napětí mezi institucemi Chrámu a synagogy.

Problematičnost tohoto harmonizujícího pojetí, které je zpětnou projekcí pozdější rabínské ideologie, spočívá v tom, že při kritickém zacházení s prameny lze existenci synagog prokázat teprve od 1. století n. l., a to pouze sporadicky. Dokonce ještě v tomto období řecký výraz *synagógé* znamená často shromáždění židovských mužů, nikoli budovu používanou k ritualizovaným náboženským úkonům (někdy je těžké rozhodnout – srovnej *Sk* 6,9). Zajímáme-li se o povahu těchto shromáždění, dozvídáme se, že se často nacházela v budovách vyhrazených jinak pro záležitosti židovské samosprávy, zvaných řecky *proseuché*. Jedinými úkony, které jsou dostatečně doloženy, je četba Písma spojená s vysvětlením a s volnou diskuzí, nikoli např. pevná modlitba nebo recitace Žalmů.

Teprve rabínské texty hovoří o synagogách a s nimi spojených rituálech, jež se podobají tomu, co známe z pozdější doby. Stejně jako v dalších podobných případech je soudobá realita při neexistenci mimotextových a mimoliterárních pramenů neověřitelná a její projekce před okamžik zničení Chrámu představuje nebezpečí anachronismu.

Na druhou stranu informace obsažené v rabínské literatuře dovolují rekonstruovat preference rabínského hnutí. Rabínský judaismus zdůrazňuje symbolické souvislosti mezi synagogou a Chrámem. *Mišna* například hovoří o synagoze, která měla existovat v samotném Chrámě (*mJom* 7:1 a *TJT*, *mSot* 7:7–8). Podle *Talmudu* měl Jeruzalém v momentě zničení Titem 394 synagog (*bKtu* 105a). Současně se hovoří o existenci synagog v diaspoře. Nejslavnější z nich byla synagoga alexandrijská, o níž říká *Talmud*: „Kdo nespatriil alexandrijskou synagogu, nespatriil slávu Izraele.“ (*bSuk* 51a). Babylónské tradice umisťují vznik některých tamních synagog do období babylónského vyhnanství. V této souvislosti se také objevuje legenda, podle níž je daná synagoga postavena z materiálu doneseného z Jeruzaléma, kam bude zase přenesena (*IŠG*, *bMeg* 29a, *bRH* 24b).

Pražská Staronová synagoga dnes představuje vedle synagogy v německém Wormsu (11. století, po 2. světové válce obnovena) nejstarší dochovanou aškenázskou synagogu. Pochází ze 70. let 12. století. Její popis je zároveň typologií klasické aškenázské synagogy. Jedná se o samostatně stojící kamennou budovu, orientovanou západovýchodně. Synagoga měla být nejvyšší budovou čtvrti (*bŠab* 11a: „Každé město, jehož střechy převyšují synagogu, bude zničeno“), což odporovalo zákazu stavět židovské domy přesahující okolní křesťanské. Řešením bylo zahloubení podlahy pod úroveň terénu (a původně též připevnění dřevěného stožáru ke krovu). Synagoga má samostatné vstupy pro muže a ženy. Poměrně rozlehlá předsíň představuje předěl mezi profánním a posvátným prostorem. Samotná hala je spíše obdélníková než čtvercová, aby bylo možné určit její orientaci k východu. Synagoga tak respektuje orientaci modlícího se Žida k zemi Izraele (v zemi Izraele k Jeruzalémě, v Jeruzalémě k Chrámě, v

Chrám k Svatyni nejsvětější), „takže když se Izrael modlí, všichni obracejí obličej stejným směrem.“ (jBer 4:5)

Židé neměli možnost vyvinout vlastní architektonický sloh. Synagogy byly v naprosté většině stavěny nežidovskými staviteli a v aktuálním slohu (raně gotická stavba Staronové synagogy se připisuje cisterciácké huti pracující současně na klášteře sv. Anežky). Zároveň ale synagoga vylučuje nebo potlačuje ty stylové prvky, které jsou součástí křesťanského kódu. Proto se např. středověká synagoga vyhýbá basilikální dispozici, i když výše zmíněná alexandrijská synagoga byla zřejmě právě basilikou. Aškenázská synagoga proto volí z omezeného rejstříku románského a raně gotického stavitelství dvoulodní uspořádání s jedním, častěji však dvěma podpůrnými pilíři. Tato dispozice byla používána pro sekulární stavby (např. palácové) a její použití pro náboženský účel bylo pro křesťany i Židy přijatelné.

Dvoupilířové uspořádání umožnilo přirozenou centrální polohu bimy mezi dvěma sloupy. Centralita bimy je podtržena rozmístěním individuálních sedadel (původně kamenných lavic) podél stěn i okolo bimy. Pozdější architektonický vývoj synagogy někdy tento prvek zdůrazňoval zmnožením sloupů na čtyři, vycházející přímo z rohů bimy (časté v Polsku). Synagoga se tak stala jakousi „slupkou“ okolo místa, ze kterého je čten nejposvátnější text judaismu.

Druhým prominentním místem je východní stěna, v níž je postaven *aron ha-kodeš* = svatostánek, výklenek, v kterém jsou umístěny svitky Tóry. Právě jejich přítomnost mění místnost v synagogu. Stejně jako bima je i *aron ha-kodeš* vyvýšen. Jeho dveře jsou zakryty oponou (*parochet*). Před svatostánkem je umístěn pultík pro vedoucího modlitby, zvaný *amud* = sloup, který má ve Staronové synagoze skutečně podobu kamenného sloupku. Na základě doslovné interpretace verše Ž 130,1 („Z hlubin jsem k tobě volal, Hospodine!“) je místo před *amudem* sníženo pod úroveň podlahy.

V rabínském judaismu nemá žena povinnost plnit přikázání pravidelné modlitby; viz také gender. Současně v souladu s pojetím modlitby jako nástroje nápravy univerza nesmí muž během bohoslužby spatřit ženu. Narušení koncentrace nečistými myšlenkami by dalo modlitbě naopak destruktivní sílu. Proto musí být muži odděleni od žen, které se chtějí bohoslužeb zúčastnit. Přepážka oddělující ženy od mužů se nazývá *mechica*. Speciální ženské oddělení synagogy (*ezrat našim*) původně v některých synagogách neexistovalo vůbec. S postupně vzrůstající přítomností žen v synagoze byla ženská oddělení přistavována a rozšiřována, což byl i případ Staronové synagogy.

Sefardské synagogy se od aškenázských liší především umístěním bimy nikoli uprostřed, ale často u západní stěny (orientace k Jeruzalému je zachována). Bima může mít formu jakési kazatelny nebo galerie nad vchodem, který je podle sefardského zvyku umístěn také v západní stěně. Dalším významným rozdílem je absence synagogálních textilií.

Středověká synagoga, její pravidla a zvyklosti odrážely uspořádání židovské obce. Jejím korporativnímu členění odpovídalo větší množství modliteben, z nichž jedna bývala považována za hlavní. Účast na synagogální bohoslužbě měla být pro Žida samozřejmou součástí života, proto měl mít člověk svou stálou synagogu a v ní své místo. Synagoga vedle čistě náboženské funkce také upevňovala a vyjadřovala společenské vazby. Při východní stěně synagogy zpravidla sedávali nejvýznamnější členové obce, poblíž svatostánku bývalo sedadlo rabína, který zde pravidelně prováděl kázání. V synagoze bylo také umístěno Elijášovo křeslo (*kise šel Elijahu*), na kterém se prováděly obřizky. Synagoga nebo k ní přiléhající místnosti

sloužily jako studovny, v nichž zbožní lidé dokonce i spali (to byla také praxe chudých Židů na cestách).

Hluboký náboženský význam synagogy pro rabínský judaismus souvisí se specifickým vztahem synagogy a (neexistujícího) Chrámu. Synagoga na jednu stranu neaspiruje na nahrazení Chrámu, jehož obnovení se očekává, současně však prostřednictvím mnohých symbolů k chrámové bohoslužbě poukazuje. Děje se tak na rovině liturgie a teologického významu modlitby, ale také prostřednictvím dalších symbolů. Svatostánek poukazuje svým hebrejským názvem k Schráně úmluvy (*aron ha-kodeš*), která podle tradice obsahovala nejen desky smlouvy, ale také svitek Tóry. Název ženského oddělení je převzat z názvu chrámového nádvoří, na které měly ženy přístup. Nazývá-li se textilie, zakrývající svatostánek, *parochet*, znamená to, že hlavní místnost synagogy je chápána jako chrámová Svatyně, zatímco nika svatostánku symbolicky odkazuje k Svatyni nejsvětější. Opona – *parochet* totiž tyto dvě části oddělovala i v Chrámu.

**Ezrat našim** (dosl. dvůr žen) – oddělená část synagogy, kam měly přístup i ženy. Oddělení mužů a žen zajišťuje přepážka (*mechica*), která může mít formu přenosné zástěny, přepážky nebo i stěny s malými okénky (jako v pražské Staronové synagoze), zamezující pohled na ženy z mužské části, kde se odehrává bohoslužba. Název symbolicky poukazuje k části Jeruzalémského chrámu, kam směly vstoupit vedle mužů i ženy. Oddělení žen při bohoslužbě nebylo až do 19. století považováno jako diskriminace. Vyplývalo z obecně středověkého pojetí ženské role jakožto mužovy pomocnice a dále z vyjmutí žen z povinnosti vykonávat příkázání závisející na čase, mezi něž bohoslužba patří. Vlastním důvodem byla obava, že mužovo soustředění při modlitbě by mohlo být pohledem na ženu rozptýleno. Takto porušená modlitba totiž posiluje síly chaosu a destruuje svět, čímž se protíví Božímu záměru; viz také gender.

**Věčné světlo** (*ner tamid*) – jeho užití vychází z příkázání Bible (*Ex 27,20* a *Lv 24,2*). V Chrámu bylo představováno světlem menory, v níž planuly knoty namočené v olivovém oleji, jež bylo třeba pravidelně dolévat. Rozsvícená menora byla jednou z podmínek chrámového provozu. V synagoze, kde je *ner tamid* jedním ze symbolických poukazů k Chrámu, se jedná o malou, často ozdobnou lampičku, zavěšenou u východní stěny před svatostánkem. Ve středověku bylo synagogální věčné světlo chápáno jako potvrzení kontinuity s obdobím Chrámu a současně jako poukaz k jeho obnovení: „Rozsvícení světla nebude nikdy přerušeno. I když kvůli našim hříchům byl zničen Chrám, přikazuje nám (Bůh) zapalovat světlo v synagoze, která je nazývána ‚malým chrámem‘ (*mikdaš me'at*). Bude hořet večer i ráno v době modlitby, neboť modlitba je namísto obětní bohoslužby v Chrámu.“ (*ŠLU, Ex 27,20*)

**Aron ha-kodeš** (svatostánek, také *teva*) – Výklenek nebo skříň umístěná ve východní zdi synagogy. Jsou v něm uloženy svitky Tóry. Materiál, z něhož je zhotoven stejně jako výzdoba jsou závislé na období a regionu. Symbolicky je svatostánek následníkem schrány úmluvy (*aron ha-kodeš*), která byla uložena v Jeruzalémském chrámu v místnosti nazývané *Kodeš kodašim* = Svatyně nejsvětější. Ta byla stejně jako synagogální svatostánek oddělena od hlavní místnosti oponou, zvanou *parochet*. Ve schráně úmluvy ležely dvě desky Desatera a na jejím boku byl podle rabínské tradice umístěn svitek Tóry.

**Sefer Tora** – svitek Tóry; nejposvátnější rituální předmět, kterému *Talmud* (bSanh 21b) připisuje magické vlastnosti a hovoří o jeho použití jako amuletu. Již sám text Tóry je posvátný, a je-li ve formě svitku, je nutné dbát zvýšené pozornosti, aby nedošlo k jeho znesvěcení. Proto je pro studium používán text ve formě knihy (*sefer*) a svitek je vyhrazen pro liturgické účely – synagogální čtení z Tóry (*kriat ha-Tora*). Speciálně školený písař (*sofer*) opisuje text přírodním inkoustem na pergamen z rituálně čistého zvířete. Text je psán kvadrátním písmem pouze ve své souhláskové podobě, bez znaků pro samohlásky. Svitek je na obou koncích připevněn na dřevěné tyče (*ecim*) a srolován ke středu. U Aškenázů je převázán vimplem, „oblečen“ do zdobeného Tora mantlu a navrch opatřen kovovými ozdobami. Součástí svitku je i ukazovátka (*jad*). U Sefardů je svitek ukládán do dřevěné, bohatě zdobené skříňky zvané *tik*. Svitek je rituálním předmětem, proto na rozdíl od knih nesmí nést žádný přímý odkaz na místo nebo dobu svého vzniku ve formě data či podpisu písaře. Mírné mechanické opotřebení, které nemá za následek snížení čitelnosti textu, je možné opravit. Příliš poničený svitek je pohřben na hřbitově. Proto se starší svitky dochovaly pouze šťastnou shodou okolností, zpravidla v genizách.

**Ecim** (dosl. stromy, dřeva) – dřevěné tyče, na kterých je navinut svitek Tóry. Jejich držadla bývají zdobena vyřezáváním.

**Keter Tora** (dosl. koruna Tóry) – nástavec na svitek Tóry ve tvaru koruny. Materiálem je zpravidla stříbro. Někdy svitek namísto koruny zdobí rimonim. Slovní spojení *keter Tora* se objevuje poprvé v *PA* 4:13, vedle koruny kněžství a koruny království. Všechny tři však předčí „koruna dobrého jména, která je nade vše“. Maimonides (*MT*, *Talmud Tora* 3) říká, že zatímco korunu kněžství si zasloužil Áron a korunu království David, korunu Tóry může získat každý Žid – *talmid chacham*. Podle Jehudy Levy ben Becalela – Maharala (*DCh* 4) výraz koruna Tóry poukazuje k transcendentnímu intelektu.

**Rimonim** (dosl. granátová jablka) – kovové, nejčastěji stříbrné nástavce na svitek Tóry, nasazované na vrcholky tyčí (*ecim*). Stejně jako koruna (*keter Tora*), která může být použita namísto nich, jsou rimonim opatřeny zvonky, jež při přenášení svitku zvoní a jsou poukazem ke zvonkům na okraji roucha velekněze v jeruzalémském Chrámu; viz též stříbro, materiální kultura.

**Tas** – kovový, nejčastěji stříbrný štít, zavěšovaný Aškenázy na svitek Tóry. V jeho středu je někdy vyměnitelná destička s názvem oddílu Tóry (*sidry*), která je na konkrétním svitku „narolována“. Tak je možné vybírat podle potřeb liturgie z jednotlivých svitků ve svatostánku. Z této destičky se *tas* vyvinul teprve v 16. století; viz též stříbro, materiální kultura.

**Tora mantl** – pláštík na Tóru (také *me'il*); v aškenázské tradici je svitek Tóry „oblečen“ do ozdobného pláštíku. Jeho provedení je stejně jako u ostatních předmětů židovské materiální kultury závislé na období a regionu. Kvalita (popřípadě přítomnost folklorismů) je dána ekonomickým postavením zadavatele a tím, jedná-li se o městskou obec, nebo venkov. Podobně jako v případě synagogální opony (*parochet*) bývá i *me'il* věnován synagoze soukromou

osobou, rodinou nebo korporací. Tradiční symboly (vedle zvířecích nejčastěji koruna, sloupy) jsou doplněny dedikačním nápisem.

**Vimpl** (ze staroněm. *bewimfen* = zakrýt, skrýt; také heb. *mapa*) – úzký pruh látky, jímž se převazuje svitek Tóry. Vimpl se šije z textilie, použité jako povijan při obřízce, což poukazuje na symbolickou podobnost mezi svitekem a obřezávaným novorozencem. Je zdoben zpravidla vyšívaným požehnáním („At' vyrůstá k Tóře, k chupě a ke skutkům milosrdenství“) a rodinou darován synagoze. Příběh o Jaakovu Molinovi ilustruje propojení mezi obřízkou (*brit mila*) a Tórou: „Jednou byl rabi Molin kmotrem a nebyla tam mapa k ovázání nohou dítěte po obřízce, aby si ránu neporušilo. A rabi přikázal vyjmout mapu, jíž převazujeme svitek Tóry, a převázat jí nohy dítěte.“ (*Minh Mila* 24).

**Gabaj** (plurál *gabajim*) – (1) jeden z představitelů vedení židovské obce. Gabaj byl v první řadě pokladníkem, odpovědným za spravování financí jemu svěřené aktivity obce. Tou mohlo být provozování rituální lázně nebo chudobince (*hekdeš*), stejně jako zajišťování chodu synagogy. Počet gabajim závisel na velikosti obce a šíři jejích aktivit. Gabaj měl zpravidla na starost jeden resort.

(2) V užším smyslu synagogální gabaj. Jeho úkolem bylo nejen zajištění ekonomické stránky chodu synagogy, ale také dohled nad jejím každodenním provozem, což zahrnovalo především dodržování místního minhagu. Posledním gabajem tohoto typu v českých zemích byl rav Jakub Grünberger zc“l (*zecher cadik li-vracha* = vzpomínka na spravedlivého budiž k požehnání), gabaj Staronové synagogy (1922–2002).

**Šamaš** (plurál *šamašim*, hovorově ašk. *šames*) – (1) Obecní sluha, zaměstnanec obce. Počet a konkrétní funkce šamašim závisely na velikosti a prosperitě obce. (2) V užším smyslu synagogální sluha, zajišťující pod dohledem gabaje technickou stránku chodu synagogy. (3) „Sluha“ – pomocné rameno chanukového svícnu (*chanukija*), ze kterého je oheň přenášen na vlastní chanukové lampy.

**Modlitba** (*tefila*) – vedle studia Tóry nejvýznamnější posvátná aktivita. Funkce modlitby v rabínském judaismu vyplývá z její návaznosti na chrámovou bohoslužbu. Se zničením jeruzalémského Chrámu byla přerušena obětní bohoslužba, jejíž funkcí bylo očišťovat pospolitost Izraele i jednotlivce od hříchu. Tuto funkci v rabínském judaismu přejímá právě modlitba.

Samotná liturgie se formovala teprve postupně se vznikem synagogy. Je možné rozlišit texty tzv. fixní modlitby (*tefila chova*), z nichž je nejvýznamnější Šma a Amida a modlitby přídavné, jimiž jsou především různé liturgické poetické skladby (*pijut*). Liturgické texty jsou systematizovány v modlitební knize pro všední den (*sidur*) nebo svátky (*machzor*). Synagogální modlitba probíhá v přítomnosti nejméně deseti mužů (*minjan*) a muž, který je pověřen jejím vedením se nazývá *ba'al tefila*. Tato funkce se ve středověku profesionalizuje.

Dynamika židovské liturgie je založena jednak na jejím kolektivním charakteru – modlitba s obcí věřících nebo alespoň se skupinou deseti mužů (*minjan*) je významným prvkem tvorby sociálních vazeb, jednak na jistém napětí mezi texty tzv. fixní modlitby (především *Š'ma*

a *Amida*) a liturgickou poezií. Zatímco texty fixní modlitby byly prakticky ve všech obcích identické, výběr a způsob propojení liturgických básní byl místně a časově rozrůzněn.

Mystické proudy judaismu zpravidla přikládaly modlitbě vysokou důležitost a rozpracovávaly schopnost člověka prostřednictvím modlitby působit na dění ve vyšších duchovních světech nebo přímo v Bohu (theurgie). Vzniká tak pojem *kavana* = intence, sustředěné směřování. Ta je specifickým „naladěním“ vědomí věřícího, souvisejícím s obsahem příslušné modlitby nebo její části. Extatická modlitba směřuje k dosažení mystického sjednocení s Bohem (heb. *devekut* = přilnutí k Bohu).

**Sidur** (dosl. uspořádání, pořádek, také *seder tfilot* = pořádek modliteb) – modlitební kniha. Obsahuje kompletní soubor všednodenní liturgie a zpravidla alespoň základní varianty pro svátky. Kompletní pořádek svátečních modliteb obsahuje machzor.

Vzhledem k relativně pozdní fixaci liturgie se datují nejstarší pokusy o standardizovanou modlitební knihu až do gaonského období. Nejstarší známou kompilací je tzv. *Sidur Amram Gaon*, nazvaný podle představeného babylónské ješivy v Meta Mechasja (9. století), jehož redakce ale proběhla o něco později. I když je blíže sefardskému rituálu, je hojně citován i ranými aškenázskými autoritami. Významným, i když ne tak vlivným počinem byl i pokus Saadji Gaona. Kompletní přehled liturgie podle sefardského rituálu podává Maimonides na konci druhé knihy *Mišne Tora*. Pro vývoj aškenázského siduru je významná severofrancouzská kompilace *Machzor Vitry*. Navzdory názvu se nejedná o soubor pouze liturgických textů. Obsáhlé dílo, jehož rukopis byl dokončen roku 1208, obsahuje vedle liturgických textů (poetické skladby jsou obsaženy ve zvláštním dodatku) také detaily synagogální praxe a velké množství tematicky organizovaného náboženskopravního materiálu, s liturgií nesouvisejícího. Vzhledem ke své struktuře a obsahové oscilaci mezi liturgií a halachou souvisí *Machzor Vitry* s halachickými kompilacemi vycházejícími z frankoněmeckých center ve 12.–14. století.

Krystalizaci regionálně definovaných rituálů (nusach) odrážejí jim odpovídající sidury, označené různými názvy (např. v pražské Staronové synagoze je dodnes používán *Sidur kol Jaakov*). 15. a 16. století je ve znamení prvních tištěných edic, z nich nejstarší je patrně z roku 1486 (italský nusach, zvaný „římský“). Ve stejné době vznikají také první překlady, tištěné zpravidla hebrejským písmem a určené pro ženy (např. překlad do judendeutsch vydal Elija Levita v Mantově roku 1563).

Rozšíření tištěných edic vneslo do modlitebních textů množství chyb a také zesílilo cenzurní a potažmo i autocenzurní zásahy. Objevují se vydání „očistěná od urážlivého a nebezpečného materiálu“. Např. roku 1559 byly modlitební knihy, používané v Praze, odvezeny do Vídně k přezkoumání. Od konce 17. století lze proto sledovat pokusy o opravená vydání, jejichž vrcholem byla edice Wolfa Heidenheima (pod názvem *Safa brura*, 1823). Na něj přímo navazuje vydání Seligmana Baera (pod názvem *Avodat Jisrael*, 1868), vznikající ve spolupráci s Leopoldem Zunzem. *Sidur ijun tfila* Jaakova Cvi Mecklenburga (1855) představuje pokus o obranu tradičního siduru proti inovacím reformního judaismu. První kompletní reformní sidur (1818), určený pro hamburskou reformní synagogu, založenou Israelem Jacobsonem, byl současně nejradikálnější. Kniha se četla zepředu dozadu, texty modliteb byly výrazně zkráceny a jejich části nahrazeny německým překladem. Klíčovým zásahem do obsahu bylo vypuštění většiny zmínek obnovy chrámové bohoslužby a očekávání návratu Židů do

země Izraele, jež byly záminkou k nařčení z dvojí loajality Židů a podle reformních učenců brzdily emancipační snahy. Pozdější reformní sidury, včetně významné edice Abrahama Geigera (1854), sice pracují se stejnými tématy (krácení, podíl hebrejštiny a překladu, zmínky obnovení Chrámu a návratu na Sion), v reakci na odpor ze strany méně progresivních autorit však již změny nejsou stejně radikální.

**Machzor** (dosl. cyklus, plurál *machzorim*) – modlitební kniha pro svátky, odvozená ze základní modlitební knihy, zvané sidur. Zatímco sidur obsahuje liturgické texty recitované ve všední den, o Šabatu a základní modlitby sváteční liturgie, machzor obsahuje pořádek modliteb pro některý ze svátků. Tištěná vydání jsou nejčastěji vícesvazková a pokrývají Vysoké svátky, Pesach, Šavuot, Sukot. Širší rozsah machzoru umožňoval začlenit veškeré liturgické skladby, vkládané do textu pevných modliteb. Podobně jako sidur, i machzor odráží ve výběru liturgické poezie a v detailech synagogální praxe, jež mohou být v připojeném komentáři vysvětleny, místní zvyk. Jednotlivá vydání se proto od sebe vždy v těchto ohledech liší.

**Nusach** (dosl. verze, také *nosach*) – regionálně podmíněná varianta liturgické praxe, lišící se v detailech od nusachů alternativních. Existuje např. nusach Aškenáz nebo nusach Sefarad.

**Šliach cibur** (dosl. posel společenství) – Člověk, který předzpěvuje modlitby v synagoze a přináší je coby oběť Bohu za ostatní shromážděné. Ve středověké halachické literatuře se výraz *šliach cibur* zkracuje akronymem ŠaC.

V nejstarším období byl *šliach cibur* čestnou funkcí, zastávanou předními členy obce, často vynikajícími učiteli. To je poukazem do období existence chrámové bohoslužby, kdy se velekněz na Jom kipur nejprve vyznal ze svých vlastních hříchů a poté proslovil vyznání hříchů a modlitbu za usmíření za celý lid. Když byla chrámová oběť nahrazena synagogální modlitbou, *šliach cibur* proslovoval modlitby za všechny přítomné, kteří odpovídali „amen“. Proto je v midraších nazýván *karova* = obětník.

Nejpozději od 6. století se funkce vedoucího modlitby profesionalizuje. Zatímco jakýkoli člen obce, který má odpovídající znalost liturgie, může vést coby *šliach cibur* bohoslužbu, tzv. *chazan* je profesionálním předzpěvákem, najímaným obcí pro svůj příjemný hlas a původně také pro schopnost skládat liturgickou poezii.

Hlavním úkolem vedoucího modlitby je předzpěvovat některé významné části liturgie. Poté, co jednotlivci recitují tiše Amidu, opakuje ji vzápětí chazan nahlas (tzv. *chazarat ha-šac* = opakování předčítačem). Chazanova role je významná i v pasážích, jež mají rezponzoriální formu (např. *kduša*).

**Minjan** (dosl. počet) – výraz označující minimální počet deseti mužů, nutných k provádění veřejných liturgických obřadů, především synagogálních modliteb. V ideálním případě je minjan tvořen deseti dospělými muži, kteří jsou podle náboženského práva považováni za Židy. V případě nutnosti lze minjan doplnit i chlapcem, jenž ještě neprošel obřadem bar micva. Rabínské texty připisují společné modlitbě s minjanem vysokou náboženskou důležitost. Modlí-li se minjan, dlí s nimi podle učenců *Talmudu* Boží přítomnost – *Šechina* (bBer 6a).

**Talit** (ašk. *talis*) – modlitební šál, do nějž se halí muži při některých modlitbách. Nošení talitu vychází z příkázání *Nu 15,37–41* učinit třásně (*cicit*) na čtyřech rozích oděvu. Právě třásně, uvázané v každém ze čtyř rohů, jsou vlastně podstatou modlitebního pláště. Talit je nejčastěji z bílé vlny nebo hedvábí, na obou koncích může mít černé nebo modré pruhy. Stejně jako existovaly různé tradice způsobu vázání třásní, ani rozměr a způsob nošení talitu nebyl zdaleka jednotný.

Talit se běžně používal při ranní synagogální modlitbě ve všední den, o Šabatu a svátcích, ve dnech půstů (na *Tiš'a be-av* pouze při odpolední modlitbě) a v předvečer *Jom kipuru*. Vedoucí modlitby (*šliach cibur*) používal talit v mnoha komunitách vždy, když se nacházel u svého pultíku (*amud*) před svatostánkem.

Protože nošení talitu bylo považováno za pozitivní a časově vázané příkázání, ženy jím nebyly povinovány a talit běžně nenosily. Ve středověku však byla otázka nošení talitu u žen otevřena. Někteří učenci se vyslovili pro jeho povolení. Josef Karo v *Šulchan aruchu* (*ŠA OCH 14:2*) pouze zmiňuje, že ženy z uvedeného důvodu povinnost nosit talit nemají. Moše Isserles ve své glose (*MŠ OCH 17:2*) nejprve říká, že z hlediska halachy pokud žena chce, může tuto *micvu* (stejně jako ostatní tohoto typu) vykonávat dobrovolně. Dodává ale, že by takové chování bylo arogancí (*juhara*).

Podle některých tradic nosí talit pouze dospělí ženatí muži (pak může být talit svatebním darem nevěsty ženichovi), jindy se nosí talit po dosažení dospělosti. Talitem si zakrývá hlavu kohen při *birkat kohanim*, někde si obléká talit ženich pod svatebním baldachýnem (*chupa*) a zesnulý muž je přikryt svým vlastním talitem, jehož třásně jsou nějakým způsobem znehodnoceny.

Talit, jenž se nosí při popsáných příležitostech na běžném oděvu, se nazývá také *talit gadol* = velký talit, pro odlišení od tzv. malého talitu (*talit katan*). Talit katan je obdélníkový kus látky s čtverhranným otvorem na provlečení hlavy a nosí se pod oděvem, nikoli však na holém těle. Stejně jako velký talit i *talit katan* má v rozích *cicit* (proto alternativní název *arba kanfot* = čtyři rohy). Nosí se stále, vyjma spánku, kdy by mohlo dojít k jeho rituálnímu znečištění.

**Cicit** (ašk. *cices*, třásně, plurál *cicijot*) – na podkladě biblického příkazu „nechť si učiní třásně na okrajích oděvů“ (*asu lahem cicit al kanfej bigdehem, Nu 15,37*) coby připomenutí Božích příkázání uvazují se do čtyř rohů modlitebního pláště i malého talitu poměrně složitým způsobem, o němž se vedly diskuze již v *Talmudu* (*Dt 22,12*). *Nu 15,39* přikazuje: „Pohlížejte (na *cicit*) pro připomenutí si Hospodinových *micvot* a vykonávejte je.“ Proto se při recitování modlitby Šma (verš je součástí její třetí části) uchopují třásně do ruky a při každém vyslovení slova „*cicit*“ se symbolicky políbí.

**Tefilin** – modlitební řemínky; Nežidy nazývané také *fylaktéria* (z řečtiny). Dvě krabičky ve tvaru krychle, uvazované řemínky na hlavu (*tefilin šel roš*) a na ruku (*tefilin šel jad*). Rabíni považují povinnost uvazovat si *tefilin* za *halachu le-Moše mi Sinaj* (příkázání dané Mojžíšovi na Sinaji ústně) a spojují je s verši *Dt 6,8*, *11,18* a *Ex 13,9* a *16*. Krabičky jsou zhotoveny z kůže rituálně čistých zvířat, měly by být čtvercové a mít černou barvu. Uvnitř je text čtyř úryvků z *Bible* (*Ex 13,1–10*, *11–16*, *Dt 6,4–9*, *11,13–21*), psaný černým inkoustem na pergamentu speciálně připraveném z rituálně čistých zvířat. Ve *tefilin šel roš* jsou texty psány na jediném



kusu pergamenu, zatímco v *tefilin šel jad* jsou čtyři oddělení, z nichž každý obsahuje maličký svitek s jedním z textů.

Nejdříve se pokládá *tefilin šel jad* na vnitřní stranu odhalené levé (levák pravé) ruky, aby krabička byla bezprostředně nad úroveň lokte. Z krabičky vycházející řemínek se poté 7× ovine okolo předloktí směrem dolů. Poté se umísťuje *tfilin šel-roš* tak, aby krabička byla uprostřed čela. Oba řemínky spadají přes ramena kupředu. Uvazování tfilin je provázeno pronesením odpovídajících požehnání.

O *tefilin* hovoří již apokryfní Aristeův dopis (verš 159; pol. 2. století před n. l.), jedná se tedy prokazatelně o předrabínský zvyk. *Talmud* (např. bMen 36b) se snaží sugerovat, že *tefilin* byly původně nošeny po celý den, i když ne v noci. Již ve středověku se však ustálila praxe aplikovat povinnost pouze na dospělého muže od dosažení *bar micva*, a to zpravidla jen během ranní modlitby. Vynětí žen, dětí a otroků z povinnosti *tefilin* vychází z *Talmudu* (bBer 20a). *Talmud* však zároveň hovoří o ženách, které *tefilin* nosily (bEru 96a), a doklady o bránění ženám v tomto rituálu jsou teprve z pozdního středověku (*MŠ OCH* 38:3). Tfilin jsou označovány jako „znamení“, a proto se nenasazují o Šabat a svátečních dnech, které jsou samy o sobě „znameními“ (*Ex* 13,9 a 16). Z posvátného charakteru *tefilin* vyplývá vynětí malomocného, ženicha v den svatby a exkomunikovaného z této povinnosti. Stejně tak je nepřipustné vejít s *tefilin* na místa přenášející rituální nečistotu (hřbitov, záchod apod.). Nejstarší zmínky v *Talmudu* naznačují, že tfilin měly původně funkci ochranného amuletu, nošeného v nebezpečí (mEru 10:1).

**Šachrit** (z *šachar* = ranní světlo) – ranní modlitba. Vedle odpolední (*mincha*) a večerní (*maariv*) modlitby je jednou ze tří každodenních modliteb, odehrávajících se v synagoze. Šachrit nahrazuje každodenní pravidelnou oběť (*tamid*) v Chrámu. Recitace musí proto probíhat ve stejném časovém úseku dne. Modlitba Šma během prvních tří a modlitba Amida během prvních čtyř proměnlivých hodin od rozednění. Základní části šachritu jsou následující: korbanot (texty o obětech v Chrámu), psukej de-zimra, Šma a s ním spojená požehnání, Amida, Tachnun, čtení z Tóry (v úterý, ve čtvrtek a v sobotu), Kadiš a Alenu.

**Mincha** – odpolední modlitba. Název je snad odvozen z *I K* 18,36: „Když se měla přinášet oběť (*mincha*), prorok Eliáš přistoupil a řekl...“. Vedle ranní a večerní modlitby je jednou ze tří každodenních modliteb, odehrávajících se v synagoze. Ve výsledné podobě tvoří minchu tyto základní součásti: Ž 145, Amida, Tachnun (kromě pátku) a Alenu. Stejně jako ranní modlitba nahrazuje mincha symbolicky pravidelnou oběť (*tamid*), přinášenou v Chrámu (bBer 26a). Časové ohraničení odpolední oběti vymezuje i čas této modlitby, již je možno provést nejdříve půl proměnlivé hodiny po poledni a nejpozději před setměním. Preferuje se však doba nejdříve tři a půl proměnlivých hodin po poledni (*ŠA OCH* 233:1).

V některých obcích bývalo zvykem vkládat mezi minchu a maariv kázání, v 19. století převládl zvyk posunout minchu tak, aby bezprostředně po ní mohl následovat maariv. O Šabat se mezi minchou a maarivem pojídá třetí šabatové jídlo (*se'udat šlišit*).

**Maariv** – večerní modlitba. V *Talmudu* je nazývána *tefilat arvit* (bBer 4b aj.). Vedle ranní a odpolední modlitby je jednou ze tří každodenních modliteb, odehrávajících se v synagoze. Protože pravidelné oběti v Chrámu se konaly pouze ráno a odpoledne, byla večerní modlitba

považována za nepovinnou. To se vztahuje na recitaci *Amidy*, nikoli ovšem *Šma*, které je Žid povinen recitovat ráno a večer. Jak dokazuje *Seder rav Amram Gaon*, ještě v gaonském období nebyla *Amida* součástí maarivu. Namísto *Amidy*, tvořené původně osmnácti požehnáními, byl recitován stejný počet biblických veršů, z nichž každý obsahoval boží Jméno. Maimonides (*MT*, *Tfila* 1:6) připouští, že maariv je vlastně dobrovolný, ovšem vzhledem k tomu, že se stal obecně přijímaným zvykem, získává váhu povinnosti.

V praxi následuje maariv zpravidla bezprostředně po odpolední modlitbě. Ideální doba pro maariv je od setmění, když se objeví tři hvězdy až do půlnoci. Současně se však preferuje, aby byl přítomen minjan, a za tímto účelem je povoleno začít maariv jednu a čtvrt proměnlivých hodin před setměním. V takovém případě je nutno opakovat recitaci *Šma* ještě po setmění.

**Musaf** – přídavná oběť nebo modlitba. Vedle pravidelných ranních a odpoledních obětí prikazuje *Nu* 28–29 přídavné oběti o Šabatu, při novoluní (Roš chodeš), o poutních svátcích, na Roš ha-šana a Jom kipur, prováděné po pravidelné ranní oběti (bJom 33a). Musaf – modlitba je symbolickou náhradou těchto obětí (bBer 26b).

**Aleju** (*Je naší povinností*) – podle svých úvodních slov nazvaná modlitba, recitovaná každý den na závěr večerní, ranní i odpolední modlitby. Původně byla součástí přídavné modlitby (*musaf*) během Vysokých svátků, do každodenního modlitebního pořádku vstoupila kolem roku 1300. Recitace *Alenu* na závěr synagogální bohoslužby je chápána jako znovuvtvoření deklaraace Boha coby nejvyššího a jediného krále vesmíru. *Alenu* se také recituje na závěr rituálu obřízky (*brit mila*), kde naznačuje, že chlapec je již součástí lidu Izraele, a je tedy podřízen zákonům Tóry.

Protože modlitba *Alenu* zdůrazňuje svrchovanost Božího království, byla spojována s mučednictvím (*kiduš ha-Šem*). Josef ha-Kohen (1496–1578) píše ve své kronice *Emek ha-bacha* (*Slzavé údolí*): „Během perzekucí Židů v Blois, ve Francii roku 1171, kde mnoho učenců Písma zemřelo jako mučedníci, psal očitý svědek rabi Ja'akovovi z Orléans, že smrt mučedníků byla doprovázena zvláštní písní, znějící nočním tichem a přivádějící kněží k údivu napětím své melodie, již nikdy předtím neslyšeli. Později se ukázalo, že umírající mučedníci zpívali *Alenu*.“

**Amida** (také *Tfilat ha-amida*) – modlitba vstojí. Spolu se *Šma* základní text synagogální i soukromé liturgie. Tanaitské texty používají názvu *Šmone esre* = *Osmnáct*, středověká náboženskopravní literatura hovoří jednoduše o *Modlitbě* (*ha-Tfila*). *Amida* byla nejprve pouze součástí ranní a odpolední modlitby. Později vstoupila také do modlitby večerní.

Jak naznačuje název *Šmone esre*, sestávala tato modlitba původně z osmnácti požehnání. K nim bylo již v talmudickém období přidáno požehnání devatenáct. Jednotlivá požehnání, která mají názvy podle klíčových slov nebo svého obsahu, tvoří tři obsahové skupiny: Velebení Boha (*švachim*, 1–3), prosby (*bakašot*, 4–16) a poděkování (*hoda'ot*, 17–19). Midraš (*SifDt* 343) vysvětluje toto uspořádání na základě přirovnání mezi Bohem a lidským králem. Kdo hodlá přednést prosbu, nejprve krále velebí a chválou prosbu také uzavře. Stejně tak by nebylo vhodné začínat modlitbu potřebami lidu Izraele. Rituál *Amidy* skutečně poněkud připomíná audienční praxi starověkého královského dvora. Současně mají jednotlivé úkony symbolický význam. Modlíci se např. nejprve učiní tři kroky kupředu, což odpovídá třem stupňům svatosti, jimiž prošel Mojžíš při výstupu na Sinaj. Při vyslovení úvodního „buď

požehnán“ se modlíci pokrčí v kolenu, při slově „Hospodine“ se narovná. To se opakuje i u druhého požehnání.

Vývoj *Amidy* byl dlouhý a složitý. Doložena je variabilita textu i jeho dělení na jednotlivá požehnání. Existovaly regionální rozdíly, jak vyplývá ze srovnání citací z *Amidy* v *Jeruzalémském* a *Babylónském talmudu*.

Zvláštním případem je dvanácté požehnání, které je právě tím, které bylo připojeno později a zvýšilo počet na výsledných devatenáct. Nazývalo se původně „požehnání za poníženi zkažených“ (jBer 33b), a přestože *Talmud* (bBer 28b) umisťuje jeho vznik do akademie v Javne (90. léta 1. století n. l.), mohlo mít původ již v době makabejské. Text požehnání se v mišnaickém období obracel proti tzv. *minim* (singulár *min*) – heretikům, mezi něž zřejmě patřili i judeokřesťané. Z příběhu v bBer 29a vyplývá, že veřejná recitace tohoto požehnání byla jakousi zkouškou pravověrnosti. Následný vývoj odráží vnější tlaky i autocenzuru židovského prostředí. V sefardském prostředí byl často původní výraz *min* zachován, i když Maimonides má *apikoros* = volnomyšlenkář. V aškenázské sféře dochází k nahrazení výrazem *mešumad* (odpadlík), který cenzura v tiscích zaměňuje za *mumar* (bastard). Jinou emendací byl výraz *poš'im* (hříšníci) nebo nezávadné *malšinim* (udavači).

**Aseret ha-dibrot** (dosl. deset výroků) – Desatero přikázání, také Dekalog. Deset základních přikázání, jež podle biblického podání předal Bůh Mojžíšovi, aby je tlumočil lidu Izraele (*Ex* 19,25). Text je přítomen v *Ex* 20,1–17, s malými odchylkami v *Dt* 5,6–21, jeho parafrázi nalezneme také v *Lv* 19. Desatero definuje základní linie vztahu mezi člověkem a Bohem a mezi lidmi navzájem.

V době existence Chrámu byl Dekalog recitován jako součást modlitby Šma. Nebyl však součástí liturgie mimo Chrám, a proto také nepřešel ani do synagogální bohoslužby (vyjma okamžiku, kdy je čten jako součást veřejného čtení z Tóry). Jednotlivec jej však může recitovat denně, před nebo po ranní bohoslužbě, výjimečně v jejím průběhu. Tento zvyk je doložen např. u Šeloma Lurii (1510–1574), který Desatero recitoval před požehnáním *Baruch še-amar* v rámci úvodu k Psukej de-zimra. Jistá opatrnost rabínského judaismu k Desateru vychází z obavy před možností redukovat systém ústní Tóry na několik apodiktických pouček, což by v důsledku vedlo k oslabení autority rabínských učenců a opuštění halachy. Proto také rabínská tradice zdůrazňuje, že desky, jež předal Bůh Mojžíšovi na hoře Sinaj (*Ex* 24,12 a 34,1), sice obsahovaly jen Desatero, ale „v Desateru je obsaženo všech 613 přikázání“. (*NuR* 13:16 a *Raši Ex* 24,12) Saadja Gaon (882–942) je autorem liturgické básně typu azhara (*pijut*), v níž ke každému z přikázání Desatera připojuje ta z 613 přikázání, jež z něj vycházejí.

Teprve na modernitu reagující proudy judaismu zdůrazňují obecně lidský význam Desatera. Stejně tak přítomnost symbolických desek Desatera na fasádách synagog je až záležitostí 19. století.

**Birkat kohanim** (kněžské požehnání) – vychází z biblického příkazu (*Nu* 6,23) a *Bible* také uvádí jeho text (*Nu* 6,24–26). Protože se skládá ze tří výroků, nazývá se také potrojně požehnání (*bracha ha-mešulešet*). Původně bylo součástí rituálů v Jeruzalémském chrámu (mMid 2:6, mTam 5:1, bMeg 18a, bSot 37b–38a). Již v období Druhého chrámu bylo zřejmě přeneseno do synagogy (mSot 7:6). V liturgii rabínského judaismu je kněžské požehnání přítomno v různých podobách a recituje se při řadě příležitostí.

**El male rachamim** (*Bůh plný slitování*) – modlitba, ve které je Bůh žádán, aby poskytl odpočinek duším zemřelých. Aškenázové ji recitují v průběhu pohřbu, u příležitosti výročí úmrtí (jahrzeit), vzpomínky na zemřelé (hazkarat nešamot) a při návštěvě hřbitova. Vznik modlitby se umísťuje do aškenázské oblasti, kde byla recitována v souvislosti s mučedníky za křížových výprav a později během povstání Chmelnického ve východní Evropě (1648–49). Je-li *El male rachamim* recitováno v synagoze, drží vedoucí modlitby v náručí svitek Tóry, což zvyšuje slavnostnost chvíle a napomáhá jeho koncentraci (srov. *Ž* 48,11 a *Dt* 33:2).

**Haftara** (plurál *haftarot*, z heb. *hifir* = odejít, uvolnit se) – pasáž z prorocké knihy *Bible*, jež se čte na závěr pravidelného synagogálního čtení z Tóry o Šabatu, svátcích nebo půstech. Původ zvyku je nejasný, konvenčně je spojován s obdobím vlády Antiocha Epifana (2. století před n. l.), kdy mělo dojít k zákazu čtení z Tóry. Jako náhrada byly čteny úryvky z prorockých knih (pozdější *haftarot*), jež pokud možno tematicky korespondovaly s příslušným oddílem Tóry (*sidra*), který nahrazovaly.

Haftaru předčítá muž, poctěný tím, že je jako poslední vyvolán ke čtení týdenního oddílu. Označuje se pak jako *maftir*. Text *haftarot* se původně četl ze zvláštního svitku, který nebyl opatřen vokalizací. Později se začalo používat tištěných, a tedy vokalizovaných vydání. Výběr textů pro *haftarot*, stejně jako melodie, jež je jim podložena, je do jisté míry regionálně variabilní. Vyvolání k četbě *haftary* je tradiční poctou pro chlapce, jenž o příslušném Šabatu slaví *bar micva*. V některých obcích bylo zvykem vyvolat o Šabatu k *haftaře* novomanžela, který se v uplynulém týdnu oženil.

**Hazkarat nešamot** (dosl. připomenutí duší) – vzpomínková liturgie za zemřelé. U Aškenázů se koná po čtení z Tóry nejčastěji při ranní modlitbě osmého dne Pesachu, druhého dne Šavuot, osmého dne Sukot (tj. na Šmini aceret) a na Jom kipur. U Sefardů se koná také v předvečer Jom kipur. Za zemřelého otce syn recituje modlitbu, jež se podle úvodních slov nazývá *Jizkor*: „Nechť si Bůh připomene (*jizkor*) duši mého otce a učitele (vloží se jméno), jenž odešel do svého světa, protože aniž bych učinil slib, věnuji na dobročinnost jeho jménem. Za odměnu nechť je jeho duše svázána ve svazku živých (viz *I S* 25,29) s dušemi Abrahama, Izáka a Jáкова, Sáro, Rebeky, Ráchel a Ley a s ostatními spravedlivými muži i ženami, kteří jsou v ráji. Odpovězme: Amen!“ Stejná modlitba je recitována v ženském rodě za zemřelou matku. Komu zemřeli oba rodiče, recituje obě verze. Existují i další verze za prarodiče a toho, kdo zemřel mučednickou smrtí (*kiduš ha-Šem*). V některých oblastech je zvykem těch, jejichž oba rodiče žijí, opustit během recitace *Jizkoru* synagogu.

**Kabalat Šabat** (dosl. Uvítání Šabatu) – krátká část synagogální liturgie, odehrávající se bezprostředně před páteční večerní bohoslužbou. *Kabalat Šabat* má svůj původ v kruzích safedských kabalistů 16. století. *Babylónský talmud* říká: „Rabi Chanina se ustrojil, povstal při západu slunce v pátek večer a řekl: ‚Pojďte, vyjdeme vstříc Šabatu, královně!‘ Rabi Janaj si oblékl šabatová roucha a řekl: ‚Pojď, nevěsto! Pojď, nevěsto!‘“ (*bŠab* 119a). Safedští kabalisté měli ve zvyku skutečně před počátkem Šabatu vycházet za brány města a vítat „královnu Šabat“, identifikovanou s Boží přítomností – Šechinou (Bůh). Celý rituál byl prodchnut

svatební mystikou. Tak jako Izrael i Boží přítomnost bloudí v exilu (galut). Pouze na krátký čas vymezený Šabatem se Izrael s Boží přítomností setkávají – v symbolickém posvátném spojení.

Kabalat Šabat, jak ji formulovali safedští kabalisté, se velmi rychle rozšířila prakticky do všech komunit. Na mnoha místech se výlučnost této inovace naznačovala tím, že vedoucí modlitby stál až do *Lecha dodi* na bimě, a teprve poté se přemístil na své obvyklé místo před svatostánkem.

Kabalat Šabat se skládá ze série žalmů (Ž 95–99, 29), jejichž vůdčím tématem je Bůh jako Pán vesmíru. Následuje poetická skladba *Lecha dodi*, jež stojí v centru bohoslužby jako uvítání královny Šabat. Poté se recitují další dva žalmy (Ž 92 a 93). Recitací Ž 92, jež je na rozdíl od vlastní Kabalat Šabat starým zvykem, začíná pro danou komunitu Šabat. V některých obcích ještě následuje četba druhé kapitoly mišnaického traktátu Šabat. Je-li přítomen minjan, je poté Kabalat Šabat uzavřena rabínským kadišem.

**Kiduš** (posvěcení, též *kiduš ha-jom* = posvěcení dne) – nejčastěji doma prováděný rituál zasvěcení Šabatu a svátků prostřednictvím požehnání vína. V některých obcích může být prováděn také v synagoze jako součást bohoslužby. V soukromí se provádí na počátku sváteční večere a následujícího oběda po návratu ze synagogy (bPes 105a). V synagoze před ukončením večerní modlitby. *Babylónský talmud* (Pes 106a; Talmud) odvozuje kiduš z biblického verše: „Naši učenci učí: ‚Připomínej si den Šabatu, posvěcuj jej (Ex 20,8)‘ – Připomínej si ho nad vínem.“ Maimonides poukázal na význam kiduše jako ritualizovaného předělu mezi profánním a posvátným časem, když zmínil paralelitu kiduše s rituálem havdaly (*MT*, Hilchot Šabat 29:1). Použití vína souvisí jednak s jeho významem jako symbolu radosti (Ž 104,15: „Vino rozradostňuje srdce člověka“), jednak poukazuje ke svatební symbolice Šabatu. Není-li k dispozici víno nebo jiný nápoj na bázi ovocné šťávy, je možné provést kiduš nad dvěma chleby. Provádění kiduše o svátcích nemá v rabínském judaismu jednotné zakotvení. Je odvozováno z různých biblických veršů a podle některých autorit se dokonce jedná pouze o rabínské ustanovení. Kiduš prováděný před obědem o Šabatu a svátcích má menší důležitost, a nazývá se proto eufemisticky Velký (tj. vlastně malý) kiduš (*Kiduš raba* – bPes 106a).

Funkce kiduše jako předělu mezi profánním a posvátným časem je dále umocněna bezprostředně předcházející recitací částí veršů *Gn* 1,31 a 2,1: „byl večer a bylo jitro“ a „den šestý – dokončena byla nebesa“. První část je vyslovena potichu, zatímco druhá naopak hlasitě. Je tak znovupřítomňován mytický čas počátečního Božího tvoření i první Šabat, který byl jeho završením. Mystické tradice poukazují v této souvislosti na skutečnost, že první písmena slov *jom ha-šiši* (den šestý) a *va-jechulu ha-šamajim* (dokončena byla nebesa) tvoří čtyřpísmenné jméno Boží (JHVH), spojované právě s kosmogonií. Položení důrazu na různé aspekty kiduše a Šabatu ovlivňuje také nonverbální stránku rituálu. Aškenázové vyslovují úvodní biblické verše vestoje, neboť jejich recitaci chápou jako svědectví o stvoření nebes i země Bohem, a svědčící má ve zvyku stát. Následující požehnání již pronášejí vsedě, neboť kiduš je pronášen tam, kde probíhá sváteční hostina, a u jídla se zpravidla sedí. Oproti tomu někteří Sefardi, především následovníci Jicchaka Lurii, provádějí celý kiduš vestoje. Zdůrazňují totiž svatební symboliku Šabatu, podle níž je Šabat „nevěstou“. Požehnání kiduše jsou tak svého druhu svatebními požehnáními a ta se vyslovují vestoje.

**Lecha dodi** (*Pojď, milý...*) – podle úvodních slov nazvaná poetická skladba, již složil safedský kabalista Šelomo ha-Levi Alkabec v 16. století a jež je recitována v pátek večer během Kabbalat Šabat. Úvodní verš je uvozen citací Pís 7,12: „Pojď, milý“, jenž je vzápětí interpretován alegoricky vztažením na Šabat: „vstříc nevěstě, / přítomnost Šabatu uvítejme.“ Text básně je tvořen z úvodních dvou veršů, jež jsou zároveň refrémem, a z devíti slok, z nichž osm má v akrostichu autorovo jméno (ŠeLoMoH HaLeVI). Podstatný podíl básně je tvořen citáty biblických a rabínských textů. V synagoze je recitována responzivně – vedoucí modlitby opakuje po obci každý verš. Jinde je praxe obrácená. Někteří mají ve zvyku recitovat ji vestoje. Většina aškenázských obcí hymnus vypouští, případně-li Šabat na svátek, aby tak výrazným zdůrazněním Šabatu nedošlo k umenšení svátku. Obsah je následující: po úvodních verších, vyzývajících k přijetí Šabatu – nevěsty – Boží přítomnosti je

(1) deklarována Boží svrchovanost nad světem, který stvořil.

(2) Šabat je inherentně preexistující, i když je stvořen jako poslední. Je požehnáním.

(3) Jeruzalém jako svatyně Boha – krále povstane z prachu.

(4) Izrael je nejkrásnějším oděvem personifikovaného Jeruzaléma. Necht' příchod mesiášské doby přivede Izrael zpět do svatého města coby jeho ozdobu.

(5) Vize „probuzeného“ Jeruzaléma, do něhož se již Boží sláva jako by navrátila.

(6–8) Jeruzalém bude útočištěm všech utlačených, utlačovatelé budou odvrženi. Jeruzalém zvítězí nad svými protivníky.

(9) Poslední sloka je zvoláním, s nímž přichází svatost Šabatu: „Přijď v míru, koruno svého chotě // radostí rozzářená, // mezi věrné drahocenného lidu, // nevěsto pojd', nevěsto pojd'!“ Vrací se zde téma svatební symboliky – Izrael je nahlížen jako ženich nevěsty Šabat. Úvodní výrok této sloky („Přijď v míru“) je opakován dvakrát a všichni jej recitují vestoje. S příchodem Šabatu se dočasně navrací i Boží přítomnost ze svého exilu (*galut*). Pospolitost se zpravidla v tento okamžik otáčí k západní straně synagogy, aby příchod nevěsty Šabat uvítala.

**Požehnání** (*beracha*, plurál *berachot*, ašk. *brachos*) – krátký výrok, jímž Žid uznává stvořenost světa a jednotlivých věcí v něm Bohem a vyjadřuje poděkování za to, že je mu umožněno stvořené užívat. Z teologického hlediska je požehnání výraznou inovací rabínského judaismu, neboť v *Bibli* tento koncept nenajdeme. Náboženskoprávní literatura formuluje halachickou kategorii *Berachot*, jež nachází vyjádření ve stejnojmenných traktátech *Mišny*, *Tosefty* a obou talmudů.

Standardní formulaci požehnání u příležitosti provedení příkázání můžeme demonstrovat na požehnání, jež je prosloveno v okamžiku oblékání modlitebního pláště (*talit*): „Budiž požehnán, Hospodine, náš Bože, králi světa, jenž jsi nás posvětil svými příkazy a přikázal nám uvazovat si cicit.“ Požehnání nad pokrmy a nápoji se liší jen málo: „Budiž požehnán, Hospodine, náš Bože, králi světa, jenž jsi nechal vzejít chlebu.“ Obecná část požehnání zůstává zpravidla stejná, mění se pouze část hovořící o konkrétní aktivitě, s níž je požehnání spojeno. Slyší-li člověk někoho pronášet požehnání, odpoví amen.

V souladu s maximou *Babylónského talmudu*, který požaduje pronesení sta požehnání denně (bMen 43b), byla postupně vyvinuta požehnání prakticky pro každou myslitelnou příležitost (při zpozorování nějakého atmosférického jevu, po přestálém nebezpečí, když se poprvé obléká nový oděv, před požitím léku...). Vedle požehnání při příležitosti konání

příkázání je však nejvýznamnější požehnání po jídle (*birkat ha-mazon*), jež je jednou z modliteb pronášených pravidelně mimo synagogu, v domácím prostředí.

**Šma** – úvodní slovo biblického verše (*Dt 6,4*), který je vyznáním židovské víry: „Slyš, Izraeli (*Šma Jisrael*), Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný.“ (Srovnej i *Mk 12,28–30*.) Tento verš patří spolu s *Amidou* k nejstarším stavebním kamenům liturgie. Postupně bylo *Šma* rozšířeno a tvoří jej 3 úseky biblického textu: *Dt 6,4–9*, *Dt 11,13–24* a *Nu 15,37–41*. Z verše *Dt 6,7* se odvozuje povinnost vyslovit *Šma* 2× denně, ráno a večer (tzv. *kri'at Šma*). Ve výsledné praxi je *Šma* součástí ranní a večerní bohoslužby.

Otázka, v jakém časovém rozmezí je třeba splnit příkázání recitace *Šma*, otevírá *Mišnu* (*mBer 1:1–2*) a ne náhodou se tato otázka řeší nejprve odkazem na rozvrh obětních rituálů v Chrámu. Podle toho, s jakou samozřejmostí hovoří *Mišna* o recitaci *Šma* (ale i o ostatních dvou částech – *Ve-haja im šamoa*, *Va-jomer* a o doprovodných požehnáních) v Chrámu se zdá, že recitace *Šma* má svůj počátek právě v chrámovém rituálu (*mTam 5:1*). Na druhou stranu ještě *Babylónský talmud* obsahuje diskuze o kompozici této modlitby (*bBer 12b*).

Prvním veršem *Šma* potvrzuje modlící se „přijetí jha nebeského království“ (*kabalat ol malchut šamajim*). Poslední písmena slova *Šma* – slyš (*ajin*) a *echad* – jediný (*dalet*) jsou ve svítku Tóry i v modlitebních knihách o něco větší. Dohromady dávají slovo *ed* – svědek. Žid tak sám sebe nahlíží coby „svědka“ Boží jednosti, kterou proklamuje světu. Následují tři části modlitby, oddělené od úvodního vyznání krátkým požehnáním a nazývané podle úvodních slov svých prvních veršů:

(1) *Ve-ahavta*. Zabývá se Božími příkazy – *micvot*. Člověk by je měl vykonávat spíše z lásky k Bohu než ze strachu, z celého srdce, i za cenu svého života a ztráty majetku (*mBer 9:5*). Neměl by se na příkázání dívat jako na dávná ustanovení, ale jako by byla zjevena dnes. Člověk má povinnost učit příkázáním své děti. Jmenovitě jsou zmíněna dvě ze tří příkázání, tradičně označovaných za „upomínky“, připamatovávající Židovi jeho závazky k Bohu – *tefilin* a *mezuzá*.

(2) *Ve-haja im šamoa*. Druhá část se zabývá důsledky správného plnění *micvot* (Bůh zajistí lidu prosperitu), a naopak důsledky odklonění se od správné cesty (Boží hněv).

(3) *Va-jomer*. Závěrečná část *Šma* je zdůvodněním Božích nároků na lid Izraele připomenutím událostí Exodu. Bůh sám sebe označuje za toho, kdo vyvedl Izrael z Egypta, aby mu byl Bohem. Vedle toho je zmíněna třetí z „upomínek“ – příkázání *cicit*.

Ve výsledné liturgické praxi je *Šma* „obaleno“ třemi požehnáními, z nichž dvě je uvozují, zatímco závěrečné požehnání navazuje bez přerušení na vlastní *Šma* tak, že jeho úvodní slovo *emet* (pravda) je navázáno na poslední slova *Šma*, čímž vznikne výraz „Hospodin Bůh je pravda“ (*Jr 10,10*). První verš *Šma* musí modlící se pronést nahlas a se speciálním soustředěním (*kavana*), proto je někdy zvykem zavřít nebo si zakrýt oči. Vložené požehnání se již recituje potichu, vyjma *Jom kipuru*. Zbytek *Šma* se podle aškenázského zvyku recituje potichu, Sefardští Židé recitují celé *Šma* kromě vloženého požehnání nahlas.

Úvodní výrok *Šma* byl odjakživa nahlížen nejen jako vyznání víry, ale také jako ochranná formule proti démonům (*bBer 60b, 5a*): „Kdo recituje *Šma* na svém loži, je jako ten, kdo se brání oboustranným mečem.“ (*bMeg 3a*) Recitace *Šma* před usnutím (tzv. *kri'at Šma al ha-mita* = recitace *Šma* na loži) je považována současně jako významný náboženský akt (*bBer 4b*). Umírající vyslovoval *Šma* coby svá poslední slova jako vyznání hříchů, stejně jednali i

mučedníci pro víru (paradigmatickým příběhem je mučednická smrt rabi Akivy v bBer 61b). Výrok *Šma* se také recituje při vyjímání svitku Tóry o Šabatu a svátcích, na konci Jom kipuru aj.

**Viduj** – vyznání z hříchů mezi člověkem a Bohem. V judaismu je uvědomění si vlastních přestupků a hříchů vzhledem k Bohu prvním stupněm pokání (*tešuva*) a samo o sobě nepřináší automaticky jejich odpuštění. Rabínský judaismus také nezná žádné institucionalizované vyznání prováděné v přítomnosti nebo skrze jiného člověka. Maimonides (*MT Tšuva* 1:2) navrhuje následující formu soukromého vyznání hříchů: „Jak člověk činí vyznání? ‚Prosím tě, Bože, zhřešil jsem vědomě, zhřešil jsem z chťiče a vášně a zhřešil jsem i nevědomky! Učinil jsem (to a to) a lituji toho, jsem zahanben vlastními skutky a nikdy se k takovému skutku nevrátím.‘ To je základ vyznání. Všichni, kdo se často činí vyznání a přikládají mu velikou váhu, jsou chvályhodní.“

Do synagogální liturgie mnoha obcí vstoupilo kolektivní vyznání hříchů – viduj. Jedná se o kratší text, jenž v množném čísle („Provinili jsme se, zradili jsme, kradli jsme...“) vyjmenovává abecedně řazené přestupky proti Božím příkázáním. Recituje se v rámci ranní modlitby bezprostředně po *Amidě*.

Východoevropští Židé ještě recitovali tzv. *Viduj šel rabenu Nisim* (*Vyznání podle rabenu Nisima*), připisovaný gaonu Nisimovi (990–1062) před *Kol nidre*. Sefardští Židé jej recitují během ranní modlitby na Jom kipur.

Různé formy vyznání hříchů existují pro umírajícího. Nazývají se většinou *Viduj še'chiv me-ra* (*Vyznání toho, jenž leží na smrtelné posteli, ze zlých skutků*). Pokud má umírající potíže s mluvením, řekne pouze „Nechť je má smrt smířením za mé hřichy“ (*Tihje mitati kapara*). Pokud je umírající schopen delší promluvy, recituje různé modlitby podle místního zvyku.

**Zmirot** (dosl. zpěvy, singulár *zemer*) – písně zpívané v průběhu a na závěr slavnostních hostin (*se'uda*) v rodinném kruhu. Vznikaly postupně během celého klasického období rabínského judaismu, i když velká část je relativně pozdní (16. století) a souvisí s rozvojem mystiky v Safedu mezi učenci soustředěnými kolem Jicchaka Lurii, jenž byl sám autorem některých zmirot. Některé zmirot mají původ v tzv. stolních písních a vykazují ovlivnění okolními kulturami (*Echad mi-jodea aj.*). V tištěné podobě jsou přítomny v modlitebních knihách nebo v samostatných sbírkách.



## VII. Rodina a přechodové rituály

### VII.1 Narození a vstup do židovské společnosti

*Narození – obřízka – Eulijášovo křeslo – jméno – vykpupení prvorozeného – mamzer – přistoupení k judaismu*

**Narození** – okamžik příchodu člověka na svět je významnou událostí, v jejímž centru je především matka dítěte. Zvyky, vztahující se bezprostředně k dítěti, se omezují na ochranné rituály, vycházející z tzv. „lidového“ náboženství. Teprve obřízka, druhé a ritualizované narození, je v židovské společnosti skutečným vstupem dítěte do lidského světa.

Již Flavius Josephus (*Contra Ap.* 2:26) zmiňuje zákaz oslav narození dítěte a i později je období těsně po narození především ve znamení obav o život matky a dítěte. O zvyku čerstvě narozené dítě omýt a otřít solí (Ez 16,4) hovoří ještě *Talmud* (bŠab 129b). *Talmud* také dokládá různé procedury, které měly narozené dítě resuscitovat – umělé dýchání, pokud dítě samo nedýchalo, pohár se žhavými uhlíky držený poblíž úst, nechtělo-li dítě sát, aby se aktivovaly obličejové svaly (bŠab 134a). Kolébka, podle midraše (*GenR* 53:10) použitá poprvé v domě Abrahamově pro Izáka, bývala někdy ve středověku ověšena zvonci, které spolu s amulety měly odhánět demony.

Ze zákazů středověkých autorit víme o přikládání svitku Tóry pro usnadnění porodu a jako amuletu k ochraně novorozence (*ŠA* JD 179:9). V Polsku rodiče pro usnadnění porodu rozvázali všechny uzlíky na šatech a zahalili rodičku do vimplu. Z nespočetných lidových zvyků zmiňme alespoň kreslení kruhu křídou okolo postele rodičky, zavěšování tabulek s verši žalmů nebo psaní verše Ž 20,2 spolu s invokací „Ať Ten, kdo naslouchal tvé matce, naslouchá i tobě!“ na dveře. V Polsku bylo zvykem vsunout *Sefer Razel*, oblíbený spisek obsahující různé ochranné formule, pod hlavu rodičky. Doložena jsou i různá zařikání, která byla šeptána ženě do ucha.

Nejobávanější z různých duchových bytostí, které hrozily ženě či novorozenci ublížit, byla démonka Lilit, která se k ženě přikrádala, uvalila na ni spánek a zatím ukradla novorozence, z něž vysála krev. Proto rodička nesměla být ponechána o samotě. Ze stejného důvodu také bývala pod její polštář vložena nebo poblíž její hlavy zabodávána dýka, se kterou její postel po 30 dní vždy třikrát obcházel a kterou si také brala s sebou, pokud vstala z postele.

**Brit mila** (smlouva obřízky) – obřízka, odstranění předkožky podle příkazu *Gn* 17,12 a *Lv* 12,3 osmý den života chlapce, je-li zdrav. Narodil-li se např. předčasně, anebo mohla-li by operace ohrozit jeho život, odloží se obřízka podle potřeby. Samotná obřízka byla prováděna již ve starověku, některé texty doprovázející rituál jsou doloženy v *Toseftě* a *Talmudu*. Nám známý soubor zvyků se formoval až od středověku.

*Brit mila* je typickým přechodovým rituálem, představujícím druhé, iniciační narození, které je oproti biologickému výrazněji ritualizováno. Obřad se odehrával zpravidla v synagoze. Dítě bylo posazeno na klín kmotru (*baal mila*, *sandek* – srovnej *syndiknos* řecké ortodoxní církve), jímž býval příbuzný, často dědeček. Školený operátor (*mohel*) přiklekl čelem ke kmotrovi. Toto uspořádání se zdá být imitací původního způsobu rození. Záhadné *avnajim* z *Ex*

1,16 by pak byly opravdu porodní stolicí. I zmínky, že ženy rodily tak, že seděly na klíně jedné osoby, zatímco druhá se snažila usnadnit porod z pozice, kterou při obřízce zaujímá mohel, by bylo třeba brát vážně. Symbolická asistence otce odráží původní praxi, podle které otec sám prováděl obřízku svých synů (*Gn 21,4*). Význam obřízkového rituálu je vícevrstevný. Na obecné rovině je brit mila narozením – přechodem z přírodního stavu do židovské kultury. Chlapec je bezprostředně po obřízce pojmenován a stává se členem židovské pospolitosti. V tomto smyslu je paradoxně obřízka, tedy odstranění části těla, cestou k získání dokonalosti. Podle midraše (*ARNA 2*) značí přívlastek *tam* (heb. dokonalý) některých biblických postav (např. Noe), že se narodily již obřezány.

Obřízka je však především znamením smlouvy (*brit*) s Bohem, jejímž svědkem je prorok Eliáš, nazývaný poslem/andělem smlouvy s poukazem na rabínskou interpretaci *Mal 3,1*. Než je chlapec posazen na klín kmotrovi, jiná osoba jej na chvíli položí na Eliášovo křeslo (viz níže). Na rozdíl od narození je obřízka veřejnou událostí, po které otec pořádá hostinu. Od 12. století je u Aškenázů doložen zvyk uspořádat hostinu v uzavřeném kruhu také v noci před obřízkou (jidiš *wachnacht* = noční vigilie). Jídlo a po zdech rozvěšené amulety měly dítě ochránit před nebezpečnými démony, především před Lilit. Zvyk je paralelou rituálů prováděných ve středověku před křtem a je příkladem vnitřní akulturace Židů. Sefardská paralela se nazývá *midraš* podle kázání, pronášeného při této příležitosti rabínem.

**Elijášovo křeslo** (*kise šel Elijahu*), používané během obřízky. Jakákoli židle, postavená po pravé ruce kmotra (*sandek*) „pro proroka Elijáše“. Tradičně se používá speciální dvousedadlo. Může být kamenné (tak původně v pražské Staronové synagoze), nebo dřevěné, často zdobené ornamenty a texty souvisejících požehnaní. Vyhrazení Eliášova křesla, ke kterému dochází během hostiny, probíhající v předvečer obřízky, je zmiňováno v *Pirke de-rabi Eliezer (PDRE 28)*: „Co budeš živ (Eliáši), nebude se konat obřízka, dokud nepříjdeš a nebudeš přítomen. Odtud odvodili naši učenci, že se vždy vyhradí jedno čestné křeslo pro anděla/posla smlouvy obřízky. Eliáš je totiž nazýván anděl/posel (*mal'ach*) smlouvy obřízky.“

Postava proroka Elijáše je spojena s rituálem obřízky na několika rovinách. Především je Eliáš považován za garanta smlouvy (obřízky). Na Elijáše je vztahován výraz *Mal 3,1* „posel smlouvy“ a Eliášovo postesknutí si Bohu, že „Izraelci opustili tvou smlouvu“ (*I K 19,10*) je interpretováno jako kritika opuštění rituálu obřízky v izraelském království. Vedle toho je Eliáš v souvislosti s obřízkou vnímán jako ochránce dětí. Je proto povinností (*ŠA JD 265:11*) při každé obřízce připravit zvláštní křeslo pro Elijáše, který se obřízky zúčastní, a tuto skutečnost nahlas deklarovat, nejčastěji formulí *zehu kise šel Elijahu, zakur le-tov* = toto je křeslo Eliášovo, budiž vzpomínán v dobrém. Také samotný operatér (*mohel*) ve své modlitbě, která předchází provedení obřízky, na Eliášovo křeslo upozorňuje. Po obřízce je zvykem ponechat křeslo další tři dny na stejném místě, „aby si mohl poutník Eliáš odpočinout“. Lipman Mühlhausen (*Sefer nicachon*) odpovídá na námitku, jak může být Eliáš zároveň přítomen různým obřízkám, prováděným ve stejném okamžiku: „Tak jako slunce a anděl smrti, i Eliáš je všudypřítomný.“

**Jméno** – (1) Vlastní jména: Chlapec dostal své jméno při obřízkovém rituálu, děvče nejčastěji o prvním Šabatu po narození. Typická forma již od prvních století po přelomu letopočtu sestávala z vlastního jména, jež bylo často jménem zemřelého příbuzného a patronyma

(Avraham ben Jicchak = Avraham syn Jicchaka; heb. *ben* mohlo být nahrazeno aram. synonymem *bar*, ve sféře islámu arab. *ibn*). Ženské jméno mělo shodnou strukturu, pouze vlastní jméno bylo odděleno od matronyma hebrejským *bat* = dcera. V některých případech mohly být připojeny ještě další specifikující části, nejčastěji odkazující k původu, bydlišti nebo společenskému postavení dané osoby. Např. významný učenec přelomu 16.–17. století Ješaja Horowitz byl jmenován plným způsobem takto: Rabejnu Ješaja ben ha-rav rabi Avraham ha-Levi Horowitz. „Rabejnu“ (náš učitel) je jedním z titulů rabína. „Ha-rav“ (přibližně úctyhodný) je honorickým titulem učence, v tomto případě Ješajova otce. „Ha-Levi“ naznačuje, že daný muž odvozuje původ své rodiny od levitů. Podobným způsobem je naznačována i příslušnost ke kohenům. „Horowitz“ označuje nejspíše původ rodiny (Hořovice). V jiných případech vzniká rodinné jméno z původní přezdívky (pražský finančník Mordechaj Maisl je v dobových nápisech ještě jmenován Mordechaj ben Šmuel ha-mechune Maisl = Mordechaj syn Šmuela, zvaný Maisl = jidiš malá myš) nebo profese.

Označování osob v textech má jisté zvláštnosti. Hovoří-li se o zemřelém, připojuje se automaticky za jméno zkratka *zl* (*zichrono li-vracha* = budiž vzpomínka na něj k požehnání), nebo jde-li o učence *zcl* (*zichrono cadik li-vracha* = budiž vzpomínka na spravedlivého k požehnání). Na učence je často odkazováno pomocí zkratk (Maimonides = RaMBaM = rabi Moše ben Maimon), nebo dokonce jen názvem či zkratkou jejich klíčového spisu. Např. rabi Efrajim Šelomo Luntschitz (zem. 1619) je přezdíván podle svého komentáře k Tóře *Keli jakar* (*Vzácný nástroj*).

Jako snad veškeré archaické společnosti i Židé připisovali jménu hluboký význam. Vůdčím principem je představa pevného spojení mezi jménem a osobou – jméno člověka ovlivňuje (bBer 7b) a dále víra ve stěhování duší. Proto je např. dítě zásadně pojmenováno po zemřelém, nikoli po žijícím příbuzném. Naznačené představy se nejčastěji projevují na rovině zvykové, ale mohou být také zdůrazněny v normativitě pietistických proudů s mystickou tendencí, jako např. ve spiritualitě chasidů aškenaz. Tak v *Cava'at Rabenu Jehuda he-Chasid* § 23 (*Závěť Jehudy he-Chasida*) se říká: „Muž se nesmí oženit se ženou, jež se jmenuje jako jeho matka (...) a pokud tak učiní, ať si jedna z žen změjí jméno, snad je naděje...“ Jméno osoby bylo změněno přidáním dalšího jména také v případě těžké nemoci v naději, že anděl smrti osobu pod novým jménem nenajde a rozsudek smrti mezitím vyprší. Různá omezení týkající se osob shodného jména mají ve svém jádru obavu z možné záměny osudů – středověký Žid se například zdráhal vejít do domu, kde ležel nemocný stejného jména. Znát jméno člověka znamenalo získat nástroj k ovlivnění jeho osudu. To může znamenat nebezpečí zneužití magií (*DZ Gn 5,28*), naopak znalost jména nějaké nadpřirozené bytosti (viz 2) umožňuje využít její moc nad jistým úsekem bytí pro vlastní účel.

(2) Jména nadpřirozených bytostí: Pro rabínský judaismus je typické, že se stírá rozdíl mezi písmeny, slovem a jménem – prakticky každé slovo pak může být nahlíženo jako jméno. Vzhledem k rozvinuté angelologii a současně víře v tvořivou moc písmen a jazyka nepřekvapí, že rabínský judaismus oplývá zařikávanými, v nichž jsou využívána jména andělů, nebo dokonce jména Boží. V *Babylónském talmudu* (bBer 55a a bMen 29b) nalezneme výrok, podle kterého biblický Becalel „věděl, jak kombinovat písmena, jejichž prostřednictvím byla stvořena nebesa i země“. V mystických a magických textech nalézáme stovky jmen andělských bytostí, jež často odkazují jednoduše jen ke sféře vlivu daného anděla. Častá je teoforní přípona (odkazující k Bohu a tudíž dávající jménu vyznavačský aspekt) *-el* (*-boží*): Nachali'el, od heb.

*nachal* = vodní tok, anděl nad řekami; Mefati'el = anděl otvírač dveří, oblíbený zloději. Jindy jména andělů nemají jasně určitelný význam a zdají se být jen shluky písmen. Mnohá jména jsou prokazatelně nežidovského původu.

K významnému rozšíření invokačních praktik došlo zřejmě až v potalmudickém období, především v souvislosti se vznikem hechalotické mystiky (její texty jsou bohužel velmi obtížně datovatelné) a jsou součástí judaismu po celý středověk. V 10. století se ptají Židé z Kairuánu v severní Africe Haj Gaona: „Je pravdou, že existují nespočetná jména, jejichž prostřednictvím může adept vykonat zázračné věci jako třeba učinit se neviditelným před lupiči nebo je dokonce zajmout?“ Hovoří dále o Židech ze země Izraele a z Itálie, kteří „viděli na vlastní oči kouzelníky, jak píší jména na papyrus a lístky olivovníku, jež pak hážou před lupiče (...) nebo je napíší na čerstvé střepy a vhodí je do rozbouřeného moře, jež se ihned uklidní...“ Haj Gaonova odpověď je příkladem jednoho z mnoha pokusů rabínských elit o vykořenění magických praktik jakožto pověrečných (jindy učenci tento typ praktik sami prováděli). Haj Gaon své tazatele přesvědčuje, že popisované praktiky nemohou změnit přirozený řád vesmíru a uzavírá: „Jen blázen věří všemu!“ Jeho argumentace, v jejímž průběhu uvádí mnoho příkladů dalších invokačních praktik, však spíše dokazuje, jak bylo magické použití jmen rozšířené a všechny rabínské zákazy neúčinné.

Vzývání jmen nadpřirozených bytostí je vnímáno jako potencionálně nebezpečná operace. Základním požadavkem je stav rituální čistoty – tělesná i duchovní očista, sexuální abstinence, někdy další asketické praktiky mají za úkol uvést člověka do stavu, v němž vyslovením jmen nedojde k jejich znesvěcení: „Jestliže se ten, kdo se chystá vyslovit svatá jména, předem patřičně neposvětí, nejen že nedojde svých cílů, ale musí počítat s trestem za svou troufalost.“ Patrně nejznámějším textem obsahujícím různé invokace včetně návodů na jejich použití je *Sefer Raziel* (také *Raziel ha-mal'ach* = *Knihy anděla Raziela*), jež vyšla v Amsterdamu roku 1701, avšak obsahuje materiál, který ukazuje až do 13. století a okruhu chasidaj aškenaz. Invokace prováděné ústně, nebo psané na amulety pravidelně kombinují jména andělů se jmény jejich nebeského pána, tedy Boha.

Boží jména představují v židovské magii i mystice zvláštní kategorii. Ještě před přelomem letopočtu bylo tabuizováno čtyřpísmenné jméno – tetragram (JHVH), o několik století později hovoří rabínské texty o 12ti písmenném a 42 písmenném jméně (bKid 71a). 72 písmenné jméno ( $2^3 \times 3^2$ ) je zmíněno v midraši (*GnR* 44:19) atd. Další kategorii jmen představovala biblická přízviska a označení Boha, např. *El* = Bůh, *Cva'ot* = Bůh zástupů, *Šadaj*, nebo *Ehje ašer ehje* = Jsem, který jsem. Obecným apelativem je *Elohim* = dosl. Bohové (majestátní plurál). Výraz *Elohim* a ještě obecnější *Adonaj* = Pán jsou vyslovována namísto tabuizovaného tetragramu. Právě tomuto jménu byla připisována největší síla. Jeho jednotlivé hlásky a slabiky se staly základem různých kombinatorických a permutačních praktik (např. Ja–Jahu–Hu, JHHV–JVHH–HVHJ, JaHaVaHa–HaVHa–JaVHa–JeHVe atd.), vycházejících z myšlenky, že „souhlásky jsou tělem, samohlásky oděvem Jména, tělo pak na sebe bere podobu oděvů, jimiž se odívá. Proto samohláska je ve skutečnosti důležitější a vokalizace, jež vyjadřuje přechod z potenciality do aktuality, určuje specifické účinky svatých jmen.“ (*Cijuni* 11a a 30b)

**Vykoupení prvorozeného** (*pidjon ha-ben*) – obřad vykoupení prvorozeného (*bechor*) syna, vycházející z biblických příkazů. V *Ex* 13,1–3 je vše prvorozené vyhrazeno jako posvátné pro Boha: „Posvěť mi všechno prvorozené, co mezi Izraelci otevírá lůno, ať z lidí či z dobytka. Je

to moje.“ V *Ex* 13,15 nalézáme jednak spojení s desátou ranou egyptskou, omezení na prvorozené mužského pohlaví a zmínku o praxi prvorozeného syna vykoupit, zatímco zvíře je obětováno: „Když se faraon zatvrdil a nechtěl nás propustit, pobil Hospodin v egyptské zemi všechno prvorozené, od prvorozeného z lidí až po prvorozené z dobytka. Proto obětují Hospodinu všechny samce, kteří otvírají lůno, a každého prvorozeného ze svých synů vyplácím.“ Nakonec v *Nu* 18,16 se stanovuje hodnota výkupného na 5 šekelů ve stříbře.

Podle definice „co mezi Izraelci otvírá lůno“ podléhá povinnosti vykoupení prvorozený každé matky, tzn. má-li muž postupně několik manželek, jež jsou pannami, je třeba provést obřad *pidjon ha-ben* pro všechny prvorozené, i když mají stejného otce. Z povinnosti jsou logicky vyňaty osoby, které jako takové mají posvátný statut – koheni a levité, stejně jako jejich dcery (*ŠA* JD 305:18). Otec prvorozeného syna je povinen zaplatit v souladu s *Nu* 18,16 pět šekelů stříbra.

Nám známá podoba rituálu pochází z gaonského období. Probíhá následovně: uspořádá se obcerstvení, všichni přítomní si rituálně omyjí ruce a pronesou požehnání nad chlebem. Jídlo je přerušeno a otec, který drží v ruce 5 šekelů (zpravidla pět stříbrných mincí, někdy speciálně připravených pro tento účel), přinese syna ke kohenovi a pronese: „Toto je můj prvorozený syn.“ Položí dítě před kohena, který se zeptá: „Co si vybereš?“ Otec odpoví: „*Přeji si svého syna vykoupit!*“ Uvedené věty se vyskytují v sidurech hebrejsky nebo aramejsky, ale mohou být proneseny v jakémkoli jazyce. Otec stále drží mince v ruce a pronese dvě požehnání, z nichž první zní: „Budiž požehnán Hospodine, Bože (...), který (...) jsi nám přikázal vykoupit prvorozeného.“ Poté předá mince kohenovi, který jimi zatřeše nad dítětem a řekne: „Toto je namísto tohoto.“ (*ze tachat ze*). Rituál je uzavřen kněžským požehnáním a požehnáním nad vínem, po němž se pokračuje v hostině.

**Mamzer** – (velmi přibližně bastard) člověk, narozený z nedovoleného sexuálního styku mezi dvěma osobami židovského původu, zejména jednalo-li se o cizoložství (matka byla provdána za jiného muže) nebo o incest (styk mezi blízkými příbuznými). *Mamzer* není nahlížen rabínským právem jako druhořadý člověk. Požívá v židovské společnosti plných práv. Jediná zásadní omezení se týkají uzavření sňatku. Mamzer smí vstoupit do manželství pouze s jiným mamzerem nabo s proselytou. Statut mamzera je dědičný – potomek je zase mamzerem. V praxi ovšem mohl být potomek prohlášen za mamzera velmi zřídka, jen pokud by sexuální chování rodičů otevřeně porušovalo zmíněná pravidla. Např. pouhé podezření, že se žena dopustila cizoložství, nazakládá ještě možnost prohlásit její potomky za mamzery. Mamzerem není osoba, jejíž rodiče nebyli sezdáni a byli svobodní.

**Přistoupení k judaismu** (*gijur*) – konverze k judaismu; rabínský judaismus sice není přísně vzato misijním náboženstvím, koncept přistoupení zde však existuje. Jistá opatrnost vůči konverzi vyplývá především z pojetí judaismu jako spíše obtížného úkolu, spočívajícího v „přijetí jha přikázání“ (*ol micvot*). Nežidům je rabínským judaismem prisouzena o mnoho snazší povinnost dodržovat sedm základních přikázání, zvaných noachidská (podle židovské tradice právě těchto sedm příkazů měl plnit spravedlivý Noe, v jehož době ještě nebyla Tóra Izraeli předána). Připojíme-li kosmický dosah přikázání (jejich plnění napomáhá integraci univerza, naopak jejich porušení či prosté opomenutí vede k destrukci), pochopíme, že

judaismus hodnotí Nežida, plnění pouhých sedm přikázání, výše než nábožensky laxního Žida.

Rozhodne-li se Nežid přistoupit k judaismu, je nejprve od svého úmyslu spíše odrazován. Vytrvá-li však ve svém úsilí, je mu dovoleno proces konverze podstoupit. Hlavním kritériem, který rabínský soud posuzuje, je absence vedlejších motivů (nelze například povolit konverzi za účelem sňatku s židovským partnerem) a pak celková integrita adepta včetně znalostí a schopností plnit micvot (vedení košer domácnosti, účast na synagogální modlitbě, výchova potomků).

Konverze samotná je jednoduchým přestupovým rituálem – vedle obřízky spočívá v ponoření do rituální lázně (*mikve*) a přijetí nového židovského jména a symbolického patronyma ben Avraham (syn Abrahamův). Ponoření je nutné chápat jako rituální smrt starého a narození nového člověka (srovnej křest). Důsledkem konverze je nutně zprerhání nebo přinejmenším narušení existujících sociálních vztahů (konvertita nemůže např. stolovat v domě svých biologických rodičů) a postupnému vytváření nové identity.

Konvertita – *ger cedek* (dosl. spravedlivý cizinec) je ve všech náboženskoprávních ohledech považován za rovnocenného „běžnému“ Židovi a okolní společnost by mu měla pomoci se integrovat. Ve středověku byly konverze k judaismu poměrně vzácné, především s ohledem na absenci konceptu náboženské svobody v křesťanském prostředí. Ojedinelé případy jsou však doloženy a množství církevních dokumentů opakovaně po staletí zakazujících židovskou misi svědčí o reálných obavách z konverzí.

## VII.2 Rituály vzdělání

### *Uvedení k Tóře – bar micva – sijum*

**Uvedení k Tóře** – obřad, patřící k přechodovým rituálům. Vznikl až ve středověku a doložen je jen fragmentárně (*Kol bo* 84), neboť v průběhu 16. století zanikl a mnohé jeho významy převzal obřad *bar micva*. Ještě malého chlapce, který již uměl trochu mluvit, zabalil otec do modlitebního šálu a brzy ráno o svátku Šavuot jej odnesl do učitelova domu. Učitel si jej posadil na klín, předčítal mu písmena hebrejské abecedy ze speciální tabulky a snažil se jej přimět k jejich opakování. Poté byla tabulka polita medem, který chlapec olízal. Podle stejného principu, přítomného již v *Bibli* (*Ez* 3,1–3), byly následně chlapci nabídnuty koláčky, na nichž byly napsány biblické verše. Nakonec byla pronesena inkantace proti démonu zapomnění, což mělo podpořit chlapcovy studijní schopnosti. Chlapec byl poté odměněn ovocem a pamlsky.

**Bar micva** (dosl. syn přikázání) – přechodový rituál dosažení dospělosti chlapce. Základním náboženským významem je převzetí odpovědnosti za plnění Božích přikázání. Obřad se odehrává v synagoze, nejčastěji o Šabat bezprostředně následujícím po chlapcových 13. narozeninách.

Spojení „bar micva“ ve smyslu osoby, jež je povinna zachováváním přikázání, je přítomno v *Babylónském talmudu* (bBM 96a), 13. rok jako okamžik přistoupení k příkazům uvádí traktát *Avot* (3. století, *PA* 5:25). Obřad samotný je však poměrně pozdní záležitostí,

vyvinul se teprve ve středověku a výsledné podoby zřejmě dosáhl až někdy ve 14. století. Postupně překryl dříve prominentní rituál uvedení k Tóře. Starší středověké náboženskopravní texty používají namísto *bar micva* spíše termínu *bar onšin* = člověk s trestní odpovědností (rNid 45b). Již od doby gaonské je však doloženo slavení dosažení dospělosti (*MasSof* 18:5).

Během obřadu je chlapec vyvolán poprvé k veřejnému čtení z Tóry (*kri'at ha-Tora*), často coby *maftir*, tj. ten, kdo čte poslední úsek týdenního oddílu a následně haftaru. V některých obcích je zvykem, že chlapec pronese kratší promluvu na téma související s příslušným týdenním oddílem (*devar Tora*). Obřad *bar micva* v synagoze je pak doplněn o hostinu v rodinném kruhu, na niž je zvykem zvat hosty (*ŠA OCH* 225:2). Někteří sefardští Židé slaví dospělost chlapce později, až při dosažení 14 let.

Paralela rituálu *bar micva* pro dívky, zvaná *bat micva* = dosl. dcera přikázání, je moderní záležitostí, jež vyšla z reformního (popř. rekonstruktivistického) hnutí. Po nesmělých pokusech v Evropě provedl první skutečnou *bat micvu* až roku 1922 americký rabín Mordecai Kaplan, zakladatel rekonstruktivismu, pro svou dceru Judith.

**Sijum** (dosl. dokončení, uzavření) – dokončení studia talmudického traktátu, oddílu *Mišny* nebo celého *Talmudu* (tzv. *sijum ha-Šas*, zkratka pro *Šiša sidrej* = uzavření Šesti oddílů) a s ním spojená hostina. Pronáší se aramejská formule personifikující příslušný text: „Vrátíme se k tobě, traktáte (následuje název traktátu)...“ a rozšířený rabínský *kadiš*. *Sijum* je oslavou provedení klíčového přikázání (*s'udat micva*), proto anuluje povinnost prvorozených postit se před Pesachem.

### VII.3 Svatba, manželství a rozvod

#### *Svatba – ktuba – aguna – levirátní sňatek – rituálně nečistá žena – rozvod*

**Svatba** – v rabínském judaismu poměrně složitý soubor rituálů, jenž ve svých detailech podléhá místnímu zvyku. Dvěma základními fázemi, jimž předchází dohoda sňatku, jsou *erusin* (z aramejštiny) nebo *kidušin* = zasvěcení a pak vlastní svatební obřad (*nisu'in*, *chatuna* nebo *chupa* = svatební pokojík, pak baldachýn). *Babylónský talmud* hovoří o zasnubách a svatbě jako o dvou samostatných obřadech, odehrávajících se v rozmezí nejvýše jednoho roku. Nejpozději po přesunu židovských center do středověké Evropy probíhají obě fáze současně. Svatbu nelze provádět o Šabat, svátcích, během prvních třiceti dnů smutku za zemřelé a v období omeru.

O *erusin* se často hovoří jako o zasnubách. Z právního hlediska však *erusin* zasnubami v pravém slova smyslu nejsou. Jedná se totiž o předběžnou dohodu sňatku s přímou právní závazností pro obě strany, jež byly považovány za manžele ve všech právních a náboženských ohledech, s výjimkou sexuálního styku (v *Dt* 22,24 a *2 S* 3,14 je „zasnoubená“ žena – *arusa* označena jako vdaná žena). Teprve druhá fáze, nazývaná *nisu'in* nebo *likuchin* (oba výrazy s významem „přivedení do domu“), však znamenala začátek spolžití manželů a okamžik, kdy manžel přivedl ženu do svého domu.

Ve středověku se sice obřad *erusin* spojuje s obřadem *nisu'in*, současně ale získává na významu dohoda zvaná *šiduchin* (svolení k sňatku) nebo *t'naim* (dosl. podmínky). Ta do značné

míry nahrazuje původní *erusin*. Rodiny se dohodly na uzavření sňatku a jeho podmínkách (*tenaim*), jež zahrnovaly také penalizaci (*knas*) v případě odstoupení jedné ze stran. K samotnému sňatku nesmělo dojít dříve než za sedm dní (bNid 66a, ŠA JD 192). Významnou roli mohl mít ve fázi dohody sňatku profesionální dohazovač nebo nějaká vážená třetí osoba, často rabín.

**Šadchan** (z aram. *šadech* = sjednat, zařídit, pak vyjednat sňatek – bKid 13a) – dohazovač. V tradiční středověké společnosti byl sňatek často dohodnut rodiči, nezřídka v době, kdy budoucí manželé byli ještě dětmi. Jindy bylo zprostředkování sňatku ponecháno na dohazovačovi. Nalezení vhodného partnera se lidově označuje jako šiduch („dobrá partie“); viz též svatba, rozvod.

**Šiduch** (plurál *šiduchim*, dosl. vhodná partie) – předjednání sňatku, jež zajišťovali rodiče obou potencionálních partnerů nebo dohazovač (*šadchan*).

Ve východní Evropě předcházela svatbě hostina, organizovaná na počest rodičů v předvečer Šabatu týden nebo dva před svatbou (jidiš *spinholz* nebo *spindel* z lat. *sponsalia*). Den před svatbou přinesli vážení členové obce nevěstě ženichovy dary. Tradičně mezi nimi nechyběl závoj, věnec a modlitební kniha s vepsaným přáním „Láska, bratrství, mír a přátelství“ a prsten. Ženich dostal také prsten, vedle toho boty, později modlitební šál (*talit*). Prsteny byly zpravidla rodinným majetkem a dědily se z generace na generaci. Často byly zdobeny domečkem, symbolizujícím nový domov, a nápisem *Mazal tov* = Hodně štěstí (tento symbolický prsten neměl roli svatebního prstenu).

*Erusin* probíhá následovně: osoba provádějící obřad (zpravidla, ne však nutně, rabín) prosloví nejprve požehnání nad vínem. Následuje formule: „Budiž požehnan, Pane, Bože, králi světa, který jsi nás požehnal svými příkázáními a dal nám příkázání týkající se zakázaných sexuálních spojení a učinil jsi zakázanými ty, kdo jsou pouze zasnoubeni a povolenými ty, kdo uzavřeli právoplatný sňatek prostřednictvím svatebního baldachýnu (*chupa*) a zasnub (*kidušin*)...“ Poté ženich za přítomnosti dvou svědků předá nevěstě prsten nebo jiný předmět v jisté minimální hodnotě (1 *pruta* – nejmenší mince v talmudické literatuře) a řekne: „Budiž mi zasnoubena tímto prstenem v souladu se zákonem Mojžíše a Izraele.“ Svatební prsten, bez kamene a nápisů, se navlékal na pravý ukazováček nevěsty. Během *erusin* (nebo na konec svatby) je rozbit skleněný pohár, jehož úlomky jsou uschovány. Tento rituál je vykládán jako připomínka zničení Chrámu, jež je třeba si připomínat i během nejradostnější události života, ve skutečnosti toto vysvětlení pouze kamufluje sexuální symboliku, zřetelnou z kontextu. V některých regionech byly střepy pokládány na oči manželů po jejich smrti. Následné předčítání svatební smlouvy tvoří předěl mezi *erusin* a *nisu'in*. Ženich předá *ktubu* nevěstě buď během svatby, nebo později. Následuje znovu recitace požehnání nad vínem a dalších šesti požehnání. Těchto celkem sedm požehnání (*ševa brachot*, bKtu 7b-8a) uzavírá svatební obřad. Ženich s nevěstou jsou poté ponecháni několik okamžiků o samotě v uzavřené místnosti. Tato skutečnost, potvrzená svědky, zakládá podle biblického práva automaticky mezi oběma manželský svazek.

Svatba byla důležitým přechodovým rituálem, jehož úspěch mělo zaručit dodržení nespočtu lidových zvyklostí. Bylo například záhodno vyvarovat se dvou svateb v jeden den, především jednalo-li se o bratry nebo sestry. Panna se měla vdát nejlépe ve středu, vdova ve



čtvrtek, popřípadě v pátek odpoledne. *Sefer minhagim* popisuje svatbu na konci 14. století v Mohuči: V pátek brzy ráno byla celá obec pozvána, aby se zúčastnila obřadu. Ženich byl váženými členy obce přiveden ještě za tmy do dvora synagogy za průvodu hudebníků a za svitu svící. Pak byla podobným způsobem v procesí žen přivedena nevěsta. Ve dveřích synagogy vzal ženich nevěstu za ruku a oba byli zasypáni zrním a mincemi, jež byly následně rozdány chudým. Verše Ž 147,14 a později Gn 1,28 („Plodte a množte se...“) byly proneseny jako pozdrav. Nastávající manželé poseděli ruku v ruce na lavici před synagogou. Nevěsta byla poté odvedena domů, kde si oblékla svatební šaty, pod nimiž měla rubáš. Ženich si oblékl kapuci (jidiš *gugl*), když si předtím nasypal na hlavu popel. I on měl pod slavnostními šaty rubáš na znamení oplakávání Jeruzaléma i v okamžiku největší soukromé radosti. Jakmile ženich usedl v synagoze, začala ranní modlitba. Poté byla nevěsta znovu za doprovodu hudebníků přivedena k bráně synagogy. Rabín a starší obce doprovodili nevěstu k bimě, kde zaujala místo po ženichově pravici. Ženich s nevěstou byli zakryti modlitebním šálem (nebo cípem ženichovy kapuce). Poté, co byl proveden svatební obřad, odebral se manžel ke svému domu, kde očekával novomanželku, aby ji uvedl coby svou paní do nového domova. Svatební hostina se konala večer v původním domě nevěsty a trvala až do neděle ráno. Byla přerušena pouze kvůli ranní šabatové modlitbě. Při návratu domů předal manžel své ženě část darů, které od ní původně obdržel, na znamení, že nyní sdílejí majetek.

Od pozdního středověku začal být užíván svatební baldachýn (*chupa*), coby reminiscence nosítek, na nichž byla nevěsta nesena ještě v pozdním starověku. Chupa i svým názvem odkazuje také k starověké praxi vyzdobit pro účel svatební noci stejnojmenný pokojík. Již *Talmud* hovoří o tom, že se nastávající manželé v den svatby postili. Půst měl oba očistit od hříchů a představoval také přechod k svatebním radostem. Svatební veselí často ve středověku zajišťoval šašek (jidiš *maršalik*), který častoval přítomné jízlivostmi a necudnými vtipy. Od 15. století postupně převažuje náboženská a „vážná“ složka obřadu. Prominentní roli získává rabín, který často během hostiny pronáší řeč. Také novomanžel pronáší proslov s náboženským obsahem (*draša*). Z důvodu omezené kapacity evropských synagog se od středověku objevuje zvyk provádět svatby pod otevřeným nebem. Ještě v 17. století bylo zvykem recitovat ženichovi o Šabatu po svatbě kapitolu o Jicchakově svatbě.

**Ktuba** – svatební smlouva. Dokument, ustavující manželský svazek. I když tradice považuje ktubu za ustanovení z Tóry (bJev 89a, bKet 10a), jedná se o nejspíše o raně rabínskou inovaci, ovlivněnou římským právem (srovnej Tób 7,14). Podpisem ktuby, zmiňující také souhlas nevěsty, se muž zavazuje pro ženu „pracovat, ctít ji a živit“.

Zavedení ktuby mělo zamezit svévolnému rozvodu (*gerušin*), k němuž v judaismu není potřeba souhlasu ženy. Proto se také uvádí částka, představující formálně protihodnotu ženina panenství (není-li nevěsta pannou, je částka poloviční), patřící ženě spolu s hodnotou věna. Bylo zvykem, že ženich navýšil první částku ještě o výši věna, což mohlo být předmětem zvláštního dokumentu, zvaného „přídavky ke svatební smlouvě“ (*tosafot ktuba*). Celá částka byla původně uložena u otce nevěsty, později byla převedena na nějaký cenný předmět, svěřený ženě, i když manžel nebyl vyloučen z práva jej užívat. Ve výsledné podobě zůstává celá částka v opatrování manžela, podpisem ktuby však vzniká automaticky zadržovací právo na jeho majetek až do výše zmíněné sumy. Pokud v okamžiku rozvodu nebo úmrtí manžela

nedosahoval jeho majetek dané výše, měla žena právo rozdíl požadovat na vrub jakéhokoli majetku, který její muž daroval nebo prodal od okamžiku podpisu.

Středověké halachické texty řeší detaily, které uzavření ktuby implikuje, především dobu od rozvodu nebo úmrtí manžela, po kterou může žena své nároky uplatňovat, převoditelnost těchto nároků na třetí osoby nebo vypořádání vdovy vzhledem k potomkům. Nejstarší fragmenty pocházející z 10. století byly nalezeny v káhirske geníze. I když obsah ktuby odrážel do jisté míry dobové problémy, od modelového znění, které uvádí Maimonides (*MT*, Jibum ve-chalica 4:33), již nebyl text příliš modifikován. Různorodost je naopak charakteristická pro vnější prvky k'tuby. Často je psána na listu pergamenu a bohatě zdobena iluminacemi, mnohdy za užití kaligrafie. Samotný text bývá uveden preambulí, již může být vhodný citát z *Bible* (*Př* 18,22), nebo i delší modlitba za štěstí novomanželů.

**Aguna** (plurál *agunot*) – upoutaná žena. Právní statut ženy, již opustil manžel, aniž by se s ní prostřednictvím předání getu rozvedl, nebo jejíž manžel je nezvěstný, chybí však důkazy o jeho úmrtí. Aguna je z právního hlediska stále vdanou ženou a nemůže uzavřít další sňatek. Agunou je proto také žena, vázaná povinností levirátního sňatku (*jibum*). Při prosté aplikaci souvisejících halachických principů by žena mohla zůstat např. při zmizení manžela navždy agunou, protože jedině manžel může vystavit get a současně nikoho nelze prohlásit za mrtvého jen na základě domněnky. Celá řada zmírňujících ustanovení byla přijata, „aby se židovské ženy nestaly agunami“ (*MT* Hilchot gerušin 13:29).

Základním posunem je vstup rabínského soudu do celé záležitosti a přípustnost třetích osob jako prostředníků při předání getu a svědectví o smrti manžela. Dále jsou uvolněny jinak striktní podmínky pro svědectví, které je za normálních podmínek validní, jen pochází-li od dvou důvěryhodných osob. Namísto toho se zavádějí přísahy, umožňující akceptovat svědectví osoby jediné (bJev 122b), a to dokonce takové, která jinak nespadá mezi „důvěryhodné svědky“. Např. posel-analfabet může předat get, jediné svědectví dovoluje prohlásit za mrtvého muže, který dlel mimo zemi Izraele, svědkem ve věci aguny může být žena, otrok i Nežid.

**Levirátní sňatek** (heb. *jibum*), tj. sňatek vdovy s švagrem (lat. *levis* = švagr), nařízený biblickým zákonem v případě nepřítomnosti mužských potomků a společného přebývání bratrů (*Dt* 25,56 a *Mt* 22, 24–27; srovnej oproti tomu obecný zákaz sňatku s bratrovou ženou v *Lv* 18,16 a 20,21). Narodil-li se z levirátního sňatku mužský potomek, převzal majetek po prvním manželů své matky.

Smysl jibumu odhaluje původně ponižující rituál zvaný *chalice*, jímž se bratr zemřelého mohl povinnosti vyhnout. Některé jeho prvky se shodují s popisem rituálu „vykupitele“ (*goel*) v *Rt* 4, i když dokonalým případem levirátního sňatku v *Bibli* je příběh Tamar (*Gn* 38). Odmítnutá vdova veřejně sejmula svému švagrovi botu, hodila ji po něm a poplivala jej. V doprovodné formulí mu vyčetla, že nechce ustavit potomstvo svému bratru (*Dt* 25,5–10 a *Gn* 38,8). Následně byla i žena povinnosti jibumu zbavena, a mohla se vdát za jiného muže vyjma potomka Árona.

Protože byl institut jibumu explicitně přikázán Tórou, nemohla být tato povinnost později jednoduše ignorována. *Talmud* se staví k jibumu rezervovaně (bBech 13a, bJev 39b), a objevuje se i názor, doporučující automatické řešení situace *chalicou* (bJev 109a). Ve středověku se sefardští učenci vyslovují spíše pro uskutečnění jibumu, aškenázská oblast

(patrně pod vlivem křesťanské kultury) preferuje chalicu. Tato preference byla navíc podpořena uzákoněním monogamie. Na tomto základě je rituál chalice zbaven prvku společenské degradace (používá se např. speciální symbolická bota) a stává se pouze formalitou, vyvazující oba jedince z biblického příkazu, a umožňující navíc vdově uzavřít nový sňatek.

**Rituálně nečistá žena** (heb. *nida*, z heb. *nada* = oddělit) – izolace, stav rituální nečistoty; žena ve stavu rituální nečistoty (z důvodu menstruace). Téma je jednou z kategorií náboženského práva a je rozpracováno v traktátu *Nida Mišny, Tosefty* a obou talmudů. Koncept nidy představuje klíčový prvek v komplexu rabínských úvah o sexualitě (*tohorat mišpacha* = rodinná čistota) a vychází z obecnějšího konceptu rituální čistoty (*tohora*) a nečistoty (*tum'a*). Halacha vychází z ustanovení *Lv 15,19*, podle nějž musí být menstrující žena „oddělena“ na sedm dní. Během tohoto období přenáší žena rituální nečistotu na další předměty či osoby. Sexuální styk s ní je zakázán.

Rabínské právo ve svém rozpracování biblických příkazů aplikuje na pravidelně menstrující ženu (*nida*) některá z pravidel týkající se ženy s nepravidelnou (např. delší) menstruací, popřípadě ženy s výtokem (*zava*), především požadavek periody tzv. sedmi čistých dní, jež musí uplynout mezi koncem menstruace (výtoku) a přechodem ženy do stavu rituální čistoty, jehož navíc dosáhne teprve ponořením do rituální lázně (*mikve*). Po očištění v mikvi smí mít žena znovu sexuální styk.

**Rozvod** (*gerušin*) – v rabínském judaismu dochází k postupnému ztížení rozluky manželského svazku. Přesto zůstává pohled na rozvod vždy v zásadě pragmatický, což je zcela v souladu s důrazem na funkčnost manželského svazku. Navzdory tomu je nejpozději od počátku středověku rozvodovost v židovské společnosti velice nízká.

Judaismus *Mišny* setrvává na první pohled v intencích biblického zákonodárství, které neomezené právo muže zapudit manželku neruší, ale pouze omezuje (*Dt 22,13–19* a *28–29*). Rozvodu brání narušení mentálního zdraví ženy (*mJev 14:1*), je-li žena v zajetí nebo je-li tak mladá, že není schopna pochopit svou právní situaci (*mKet 4:9*). Manželský svazek chrání také zavedení manželské smlouvy, určující peněžní částku, splatnou v okamžiku rozvodu. Samotný akt rozvodu spočívá v sepsání rozvodového dokumentu (*get*, plurál *gitin*) a jeho předání ženě. Pouze vlastnictví getu zakládá právo ženy znovu se provdat podle své vůle. Vyloučení jsou všichni muži, kteří jsou nebo byli s ženou v příbuzenském vztahu. Vyloučen je rovněž doručitel getu a muž, který je podezřelý z cizoložství s danou ženou. Nové manželství lze uzavřít teprve po třech měsících od rozvodu, kvůli určení otcovství, kdyby se ukázalo, že je žena těhotná (*mJev 4:10*).

*Mišna* prostřednictvím traktátu *Gitin* tvoří zvláštní kategorii rabínského práva, pojednávající o podmínkách validity rozvodu jako právního aktu, a naznačuje tak významný myšlenkový posun směrem k ochraně práv ženy. *Mišna* také poprvé v judaismu přiznává právo ženy žádat o rozvod. Mezi důvody je např. odmítnutí manželských povinností (*mKet 5:6*), ale také násilí a omezení osobní svobody ze strany manžela (*mKet 7:5*). Protože pouze muž může předat get, vstupuje do hry třetí strana, jíž je soudní dvůr, který se na oprávněnou žádost ženy snaží přimět manžela k předání getu.

Tendence ke zpřísnění podmínek rozvodu pokračuje ve středověku, kdy je výraznější v aškenázské sféře vlivem okolní křesťanské kultury. Jedním z nejvýznamnějších rozhodnutí

Rabenu Geršoma Meor ha-Gola (Francie, 10. století) byl rozvod alespoň formálně vázán na souhlas ženy, „aby bylo právo ženy narovnáno s právem muže“ (*Ašeri* 42:1). V praxi toto rabínské nařízení (*takana*) znamenalo, že rozvod se v případě nesouhlasu druhé strany stává právním sporem, v němž musel navrhovatel před soudem prokazovat důvody, pro které by manželství mělo být zrušeno i proti vůli druhé strany (*MŠ*, EH 119:6). Dochází tak k dalšímu posílení odpovědnosti rabínů, kteří se vždy snaží rozvodu zabránit. Ve středověké praxi byla nejčastějším důvodem k rozvodu bezdětnost manželství (bKet 77b). V souvislosti s misijními aktivitami majoritních náboženství se v halachické literatuře objevuje jako důvod k rozvodu také apostaze partnera (*MT*, Išut 4:15).

Děti rozvedené ženy zůstávaly v jejím opatrování. Podle *Babylónského talmudu* mohl muž žádat o předání chlapců do své péče poté, co dosáhli 6 let věku (bKet 65b a 102b). Později záviselo přiznání péče o děti na rozhodnutí rabínského soudu (*MŠ* EH 82:7).

## VII.4 Smrt a pohřeb

*Pohřeb – kitl – hesped – hřbitov – truchlení – avel – jarcajt – kadiš – chevra kadiša*

**Pohřeb** (*kvura*) – uložení těla zemřelého člověka; v rabínském judaismu jde o jednu z nejdůležitějších povinností. Správný pohřeb těla přímo ovlivňuje osud člověka po smrti a účast na zmrtvýchvstání. Systém rabínského judaismu obsahuje pevná obecná pravidla určující chování pozůstalých k zemřelému. Základním principem je koncept *kevod ha-met* = úcta k mrtvému. Současně je však konkrétní provedení pohřbu značně ovlivněno místními zvyky, a vykazují proto vysokou variabilitu jak z diachronického pohledu tak vzhledem k regionálnímu rozlišení.

V pozdním starověku byly časté pohřby v jeskyních, často pro účel pohřbu speciálně upravených. Variantně se používaly výklenky v katakombách nebo nadzemní hrobky, doložena je praxe sekundárních pohřbů – kosti se po rozpadu těla uložily do zvláštní urny (tzv. *likut acamot* = sbírání kostí, mMK 1:5). Ve středověku je standardem pohřeb těla do země a zakládání běžných hřbitovů. Kremaci judaismus příkře odmítá jako nedůstojnou a znevažující Bohem stvořené tělo, jež by se mělo spíše přirozeně obrátit v „prach země“ v souladu s *Gn* 3,19: „Prach jsi a v prach se navrátíš.“ *Mišna* (mAZ 1:3) zavrhuje spálení těla jako zvyk modloslužebníků. Rabínské interpretace nahlížely spálení Saulova těla (*ISam* 31,12) jako precedent – následovaly po něm tři roky hladu (bJev 78b a Raši k 2 S 21,1). Na druhou stranu náboženské právo nemohlo svůj odpor ke kremaci založit na přímém biblickém zákazu, což v moderní době otevíralo cesty k jistým kompromisům (zejména v období po holocaustu). Narušení klidu ostatků zemřelých, nebo dokonce jejich vyjímání z hrobů (docházelo k nim často během pogromů) bylo považováno za znesvěcení. Naopak exhumaci bylo možné provést, pokud se zdálo, že v hrobě není něco, jak má být (mrtvý na to upozorňoval tím, že se zjevoval příbuzným jako tzv. *revenant*).

*Talmud* sice zmiňuje (bMeg 28b), že tělo učence mohlo být přineseno do synagogy, kde byl pronesen hesped, ve skutečnosti se však pohřební rituály standardně odehrávají mimo

synagogu. Pohřeb se ve středověku konal co nejdříve po úmrtí, téhož dne nebo dne následujícího. O další den byl pohřeb odložen, jednalo-li se o Šabat nebo svátek, během nichž se pohřby neprováděly. Východiskem byla rabínské zobecnění *Dt 21,23*: „Žádné mrtvé tělo nesmí zůstat nepohřbeno přes noc.“ (*mSanh 4:4, bSanh 46a-b, ŠA JD 357:1*)

Vzhledem k množství a rozrůzněnosti s pohřbem spojených zvyků shrneme jen nejdůležitější a obecně přijímané rituály. Pohřební bratrstvo (*chevra kadiša*, viz níže) popřípadě skupina zbožných a pohřebních rituálů znalých osob zajišťuje přenesení těla z úmrtního domu do místnosti, kde je provedeno rituální očištění těla (*bejt tohora* = dosl. dům rituální čistoty). Přenesení těla předcházely přechodové rituály, např. položení těla zabaleného v textiliích na podlahu domu, otevírání okna (aby mohla duše vyjít ven) nebo zapalování svící, známé i z jiných kultur. Již bezprostředně po úmrtí byly mrtvole zavřeny oči a ústa.

Rituální očištění těla (*tohora*) spočívalo v omytí těla vlažnou vodou, někdy s přidavkem vaječného bílku. Speciálními čistítky byly upraveny nehty, nosní dírky a uši mrtvého. Při této proceduře je tělo položeno na dřevěné desce (*daf*) s drenážními výžlabky, umožňujícími odtok vody. Očištěné tělo bylo oblečeno do bílého rubáše (*tachrichin*) či kitlu. Je-li mrtvým dospělý muž, je tělo navíc zahaleno do jeho modlitebního šálu (*talit*). Ten musí být nějakým způsobem (např. odstřížením trásní *cicit*) učiněn nevhodným pro skutečné použití (*pasul*), jinak by byl coby posvátný předmět znesvěcen kontaktem s mrtvým tělem.

**Kitl** (jidiš; také *sargenes* ze starofrancouzského *serge* = typ textilie) – bílý plášť, do něhož se halí zbožní muži během Vysokých svátků v synagoze. V některých regionech si oblékal *kitl* také ženich v den svatby a muž, který vedl *pesachovou* hostinu (*seder*). V některých případech může být do kitlu zahalen mrtvý coby do rubáše. Bílá barva kitlu značila očištění od hříchů v souladu s veršem *Iz 1,18*: „I když jsou vaše hříchy jako šarlat, zbělí jako sníh.“

Takto připravené tělo bylo položeno na máry (*mita* = dosl. lože) a v procesí přeneseno na hřbitov. Nejbližší příbuzní (manžel, syn) podle místního zvyku pomáhají máry nést (*Minh.*, *Smachot 22*), jinde kráčejí před nebo za nimi, nejčastěji bosí. Ti, kdo nesou máry, recitují opakovaně *Ž 85,13*. Pravidelným střídáním má být každému zúčastněnému umožněno máry nést. Pokud je to možné, není použit dopravní prostředek (např. vůz), z úcty k mrtvému je tělo po celou cestu na hřbitov neseno. V mnohých sefardských obcích jsou ženy z pohřebního procesí zcela vyloučeny, u Aškenázů kráčejí za márami, i když odděleně od mužů (*ŠA JD 359:1–2*).

V západní Evropě se od středověku vžilo používání jednoduchých rakví (*aron, teva*). Do rakve bylo tělo nejčastěji vloženo až přímo u hrobu, jenž byl vykopán v den pohřbu. Velká pozornost byla věnována správnému uložení těla do rakve, především rubáši. Podle rozšířeného názoru pociťuje mrtvý, jehož rubáš je porušen, nebo dokonce není dokonale oblečen, utrpení. Vlasy zemřelé nevěsty byly rozpuštěny, v jiných případech byly naopak ostříhány (*bMK 8b*). Tělo bylo do rakve umístěno tváří nahoru, s rukama zkříženýma na hrudi a s nohama nataženýma. Pozice skrčence (simulující prenatalní polohu), v některých kulturách typická, byla rabínským judaismem zavržována (*jNaz 57d, bNaz 65a aj., Tur JD 362*).

V polsko-litevském regionu nebyly rakve vždy používány. Někdy se vkládaly dřevěné desky přímo do vykopaného hrobu, dřevěná deska byla kladena na obličej mrtvého, aby na něj nepadala při zasypávání hlína.

Účast na pohřbu je záslužným činem, patřícím do kategorie skutků milosrdenství (*gmilut chasadim*). Doprovázení mrtvého na cestě k místu jeho odpočinku se označuje jako *halvajat ha-met*. Není-li v místě *chevra kadiša*, je povinností přerušit práci a pohřbu se zúčastnit. Prochází-li poblíž pohřební procesí, je povinností každého se alespoň na malou část cesty připojit.

V některém okamžiku, buď před odchodem z domu smutku, nebo až na hřbitově, si nejbližší příbuzní (*avelim*, singulár *avel*, viz níže) roztrhnou svrchní oděv (na levé straně od klopy nebo výstřihu až na úroveň srdce, tzv. *keri 'a*). Po spuštění rakve do hrobu je zvykem, že každý z přítomných mužů vhodí do hrobu po třech lopatkách hlíny. Poté truchlící recitují dlouhý *kadiš* (viz níže). Ne vždy jsou nejbližší příbuzní přítomni až do úplného zasypání rakve. Po cestě od hrobu přijímají od přítomných vyjádření soustrasti, a než vyjdou ze hřbitova, vytrhnou trávu a řeknou: „On pamatuje, že jsme prach.“

Příchodem pozůstalých domů počíná období truchlení za mrtvého. Pro pozůstalé je uspořádána hostina, jejíž součástí je nějaké „kulaté“ jídlo (chléb s čockou nebo vejcem, bBB16a), symbolizující úplnost smutku. Pozůstalým jsou předcítány pasáže z *Pláče Jeremjášova*, jež jsou opakovány 7× (počet výskytů odvozenin slova *hevel* = marnost v knize Kazatel). Pohřební rituály bývají výrazně zjednodušeny, probíhají-li na polosvátek (*chol ha-mo 'ed*), nebo je-li pohřbíváno dítě do 30 dní věku.

**Hesped** (plurál *hespedim*, také *levaja*) – pohřební proslov, pronesený nejčastěji po příchodu na hřbitov ještě před příchodem k hrobu nebo ještě dříve na dvoře synagogy. Hovoří o něm jako o zavedeném zvyku *Talmud* (bŠab 105b), který zdůrazňuje význam pronesení pohřebního proslovu zejména nad učencem. *Hesped* nemá za cíl utěšit pozůstalé, ale spíše vzdát úctu zemřelému. Pokud člověk před svou smrtí naznačil, že si *hesped* nepřeje, musí být jeho přání respektováno (bSanh 46b, ŠA JD 344:9–10). Na tomto základě a v souladu s přesvědčením, že mrtvý má až do zasypání hrobu povědomí o tom, co se o něm říká, je *hesped* po obsahové stránce chvalořečí. Shrnuje životní cestu zemřelého a vyzdvihuje jeho dobré vlastnosti. Pokud není možné pronést nad tělem zemřelého chválu, je *hesped* raději opomenut. *Hesped* se nepronáší nad tělem sebevraha a toho, kdo byl exkomunikován (ŠA JD 345).

Ve středověku se *hesped* vyvinul ve specifický literární žánr, pěstovaný učenici. Propracované *hespedim* s květnatým stylem, založeným na citacích částí biblických veršů a rabínských textů bývaly skládány významnými učenici k oslavě významných osob, nejčastěji zemřelých rabínů (citace byly povoleny, i když jinak je studium Tóry v přítomnosti mrtvého těla zakázáno, bBer 3b a rBer 3b). *Hespedim* byly často vydávány tiskem a pro obsažené životopisné údaje představují významný pramen historického výzkumu.

**Hřbitov** (heb. *bejt kvarot* = místo hrobů, eufemisticky *bejt chajim* = místo živých nebo *bejt olam*, aram. *bejt alamin* = místo věčnosti; v lat. pramenech *hortus Judaeorum* = židovská zahrada nebo *mons Judaicus* = židovský pahorek) – místo, kde byli ukládáni zemřelí; vzhledem k velké náboženské důležitosti správného a včasného pohřbu bylo snahou každé židovské obce zajistit přímo v místě hřbitov. Základní požadavky na umístění a charakter hřbitovního

pozemku stanovuje *Talmud*. Hřbitov by se měl nacházet na půdě bez předchozího osídlení, aby se minimalizovala možnost přítomnosti předmětů spojených s cizím náboženstvím v půdě. Židé, modlící se u hrobů svých předků, by tak totiž nevědomky provozovali modloslužbu. V praxi se požadovala minimální vzdálenost sto loktů (asi 50 m) hřbitova od osídlení (mBB 2:9). Nerovnoprávné postavení Židů si často vynucovalo kompromisní řešení. Starý židovský hřbitov v Praze byl bezmála úplně obklopen ghettem a nemožnost hřbitov rozšířit byla řešena pohřby v několika vrstvách (podobná praxe existovala i v Mikulově). Tento způsob pohřbu sice není přímo proti náboženskoprávním předpisům, lze však jen těžko předpokládat dodržení požadavku vzdálenosti 6 loktů (asi 3 m) mezi jednotlivými těly.

Literatura formativního období hovoří o navštěvování hřbitovů o dnech půstů za účelem modliteb, aby se mrtví za živé přimluvili (bTaa 16a). Tento zvyk přetrval i ve středověku (*MŠ OCH* 459:10 a 481:4). Stav rituální nečistoty, jež se na návštěvníka přenáší, nedovoluje na hřbitově jíst, pít, nosit modlitební šál (*talit*) a řemínky (*tfilin*) ani na hřbitov vnést svitek Tóry. Na hřbitově rostoucí vegetace nesmí být použita pro soukromý účel. Hřbitov byl nahlížen jako místo, kde se vyskytují démoni, a nebylo proto povoleno chodit na hřbitov v noci, nebo tam dokonce přespávat (bChag 3b, bNid 17a), to však právě bylo jednou z divinačních technik. Při vstupu na hřbitov se recituje požehnání, vyjadřující přesvědčení o spravedlivosti Boha a budoucím zmrtvýchvstání (bBer 58a). Mnohé pozdější liturgické texty a zvyky jsou soustředěny ve spise *Maavar jabok* Aharona Berachji z Modeny (zem. 1639).

Na židovských hřbitovech nacházíme dva typy náhrobků. Nejčastější je jednoduchá stéla (*maceva*), vzácněji se vyskytuje mauzoleum ve formě jakéhosi „domečku“ (*ohel* = stan) z kamenných desek, vzácněji z cihel. Náhrobní kámen, stejně jako další předměty židovské materiální kultury, podléhá ve svých formách vlivům okolní kultury. Můžeme proto hovořit o gotických, renesančních, barokních nebo klasicistních náhrobcích. Protože Židé byli vyloučeni z řemesel souvisejících s kamenem, náhrobní kameny často tesali křesťanští kameníci na základě modelu na papíře či pergamenu (zachovaly se v genizách).

Text náhrobků je až do emancipačního období (konec 18. století) výhradně v hebrejštině. Obsahuje datum úmrtí a jméno zemřelého a někdy jeho věk. Dále informace o životní cestě a rodině zemřelého a zejména později v období manýrismu a baroka květnaté eulogie.

**Truchlení** – období mezi úmrtím a pohřbem se nazývá *aninut* = hluboký zármutek. Příímý pozůstalý (*avel*) nesmí jíst v domě smutku, kromě Šabatu nebo svátku nesmí jíst společně s dalšími lidmi a je mu zakázáno maso a víno.

**Avel** (plurál *avelim*, kdo truchlí nad zesnulým, jenž byl jeho blízkým příbuzným) – pozůstalý patří do kategorie „*avel*“, pokud byl zesnulý jeho otcem, matkou, synem, dcerou, bratrem, sestrou, manželem nebo manželkou (srovnej *Lv* 21,2–3). Rabínské ustanovení ještě připojuje sourozence ze strany jednoho rodiče; viz též hřbitov, truchlení, jarcajt, kadiš, smrt, posmrtný život.

Návratem z pohřbu začíná pro nejbližší příbuzné období truchlení, skládající se z celkem čtyř fází, z nichž každá se počítá od 1. dne: tři, sedm a třicet dní, celý první rok. První tři dny jsou charakterizovány oplakáváním a nářkem, 7. den pak pokračuje velebením zesnulého.

Těchto prvních sedm dní se nazývá *šiva* (správněji *šiv'a* = 7). Po celou dobu blízcí pozůstali (*avelim*) nevycházejí z domu, nesmí nosit koženou obuv, vykonávat práci nebo obchodovat. Nesmí mít sexuální styk ani studovat Tóru (povoleno je čtení *Pláče Jeremjášova* a knihy *Job*). Smutek nad zesnulým je dále demonstrován symbolickým zanedbáním osobního vzhledu – truchlíci si nestříhají vlasy ani se neholí, nekoupou se a neperou si oděv. Nezdравí, ani na pozdravy neodpovídají. Zvykem je sedat na nízké židli nebo lavici a odříkávat kadiš za zemřelého. *Avelim* opouštějí dům smutku, aby se účastnili šabatových modliteb v synagoze. Rozsvěcí se vzpomínkové světlo za zesnulého (*ner nešama* = světlo duše).

Na zvykové rovině se setkáváme jako vždy s regionálně i historicky danou rozrůzněností. Moše ben Nachan – Nachmanides (1194-asi 1270) např. hovoří o zvyku nosit černý oděv po celých 12 měsících, později ve východní Evropě se Židé nošení černého oděvu naopak vyhýbali coby křesťanskému zvyku. Zakázáno bylo spát na posteli v její běžné (horizontální) poloze, proto byly odstraňovány u lůžka na jedné straně nohy.

8. dnem po pohřbu končí období *šivy* a pokračuje období *šlošim* = 30 až do 30. dne. *Avelim* ještě dodržují některá omezení *šivy* (neholí se, nenosí o Šabatu nové šaty) a především se nezúčastňují radostných událostí pospolitosti, jako je obřizka nebo svatba. Během *šlošim* (třicet dní od úmrtí) nesmí *avel* uzavřít sňatek (oplakává-li manžela nebo manželku, pak smí uzavřít sňatek až po roce). Po ukončení *šlošim* se koná v kruhu příbuzných vzpomínková modlitba *hazkarat nešamot* = dosl. připomínka duší.

Pokud jsou zesnulými rodiče, *hazkarat nešamot* se nekoná a období truchlení pokračuje v méně intenzivní formě (především absence na zábavách) až do 1. výročí úmrtí (*jarcajt*), kterým se období truchlení uzavírá.

Charakter truchlení nad mrtvým v rabínském judaismu dobře ilustruje celý náboženský systém jako cestu středu. Judaismus je v tomto ohledu systémem, který přitakává život v tomto světě a nahlíží jej jako dobrý. Stejně tak přirozené vazby mezi lidmi, zejména v rodině (především vztah mezi rodiči a dětmi) jsou vysoce hodnoceny. Smrt je proto událostí neveselou a vyjádření smutku a soustrasti je považováno za přirozené. Na druhou stranu smrtelnost člověka je pevnou součástí jeho existence coby stvořené Bohem. Z tohoto hlediska je konec tohoto života pro judaismus nutný a přirozený – vychází z vůle Boha. Proto by truchlení nemělo jít nad rámec jisté konvence. Nadměrný smutek by naznačoval, že „truchlíci má více lítosti než Bůh“ (jenž přece nechal oplakávaného zemřít). Výrok *Talmudu*, který přešel i do středověku, říká (mMK 27b): „Kdo příliš oplakává mrtvého, nad jiným mrtvým pláče.“

**Jarcajt** (též *jorcajt*, jidiš z něm. *Jahrzeit* = výročí) – připomínka výročí úmrtí rodičů, která vychází z konceptu *kibud av va-em* = úcta k otci a matce. Pozůstalý mužský potomek na *jarcajt* recituje *kadiš*, a pokud je dostatečně vzdělaný, vede jako *šliach cibur* v den *jarcajtu* bohoslužbu v synagoze. Je také povolán ke čtení z Tóry (*kri'at ha-Tora*), a to buď o předcházejícím Šabatu, nebo přímo na *jarcajt*, pokud padne na pondělí nebo čtvrtek, kdy se z Tóry v synagoze také předčítá. V synagoze je zapáleno vzpomínkové světlo, jež musí hořet 24 hodin (*ner nešama* = světlo za duši). Další povinností mužského potomka je návštěva hřbitova. *Jarcajt* významného člena obce býval veřejně připomenut vzpomínkovou modlitbou, případně vyvěšením synagogálních textilií, pokud je pozůstalí na památku zesnulého synagoze věnovali.



**Kadiš** (*Posvěcení*) – převážně aramejská modlitba, recitovaná pozůstalými 7× denně v rámci pravidelných synagogálních modliteb, a navíc při dalších příležitostech. Přestože je modlitba *kadiš* nejvíce známa právě v této souvislosti, jedná se až o poměrně pozdní užití.

Výsledný text vykazuje malé rozdíly mezi aškenázskou a sefardskou verzí. Vznik *kadiše* se umisťuje do Babylónie období *Talmudu*. Snad byl *kadiš* původně recitován rabínskými učenci po ukončení přednášky. Poprvé je *kadiš* zmíněn jako součást synagogální bohoslužby v mimokanonickém talmudickém traktátu *Masechet sofrim* (16:12, 19:1, 21:6). Obsahovým jádrem *kadiše* je výrok „Nechť je Jeho velké jméno učiněno větším a posvěceno“, na který obec odpovídá „Amen, ať je jeho veliké jméno...(*jehé šmeh rabo...*)“. Této responzivní formuli je již *Talmudem* připisován kosmický význam. Středověká normativita považuje účast na responzivní recitaci *kadiše* za jednu z nejdůležitějších náboženských aktivit. To naznačuje i výrok přítomný coby zkratka na zdi pražské Staronové synagogy: „Větší je ten, kdo odpovídá ‚Amen‘ než ten, kdo žehná...“ Protože k dokonalému „posvěcení“ Božího jména může dojít jen v okamžiku vykoupení Izraele, je *kadiš* především prosbou o konečné vykoupení a zkrácení cesty k němu. Současně je *kadiš* chápán jako vyjádření úkolu Izraele oznamovat suverenitu Boha na zemi. Tento úkol je chápán kolektivně – *kadiš* je recitován zpravidla v přítomnosti nejméně deseti mužů – minjanu.

Existuje pět forem *kadiše*, jež mají rozdílné funkce: (1) Poloviční *kadiš* (*chaci kadiš*), recitovaný vedoucím modlitby mezi jednotlivými částmi liturgie. (2) Celý *kadiš* (*kadiš šalem*), recitovaný vedoucím modlitby pouze po ukončení Amidy a na konci selichot. Recitace šesti polovičních a jednoho celého *kadiše* vedoucím modlitby během každodenní liturgie je spojováno s veršem Ž 119,164 „Chválím tě sedmkrát za den.“ Ve všech sedmi případech následuje *kadiš* po části liturgie, jež je považována za samostatné přikázání. (3) *Kadiš* sirotka (*Kadiš jatom*) je recitován při bohoslužbách pozůstalým po 11 měsících od úmrtí a následně každý rok na výroční den. Tato praxe vznikla přibližně ve 13. století. Dříve se *Kadiš* recitoval pouze na konci sedmi dnů oplakávání, zemřel-li učenec a později při každém pohřbu. Jicchak z Vídně (zem. 1260) píše ve svém díle *Or zarua*: „Syn, který říká *kadiš*, vysvobozuje svého otce od trestu.“ Dokládá tak zvyk, jenž vyjadřuje jednak víru v nápravnou moc modlitby a současně v hluboké spojení mezi otcem a synem. Na základě teorie, že zemřelý je za své hříchy trestán v pekle maximálně rok (bŠab 33b), byl *Kadiš* původně recitován pozůstalým po 12 měsících. Aby se však nezdálo, že považuje zemřelého za tak velikého hříšníka, bylo období zkráceno na 11 měsíců. Mystikovi Jicchaku Luriovi (1534–1572) je připisován následující výrok: „Zatímco *kadiš* sirotka, recitovaný během jedenácti měsíců, pomáhá duši projít z pekla do ráje, *kadiš*, recitovaný na Jahrzeit, nechává duši vystoupit každoročně do vyšší úrovně ráje.“ (4) Rabínský *kadiš* (*kadiš de-rabanan*), recitovaný pozůstalým zpravidla po studiu rabínských textů. Maimonides říká (*MT*, Seder tfilot kol ha-šana, Nusach ha-kadiš): „Studuje-li deset nebo více Židů ústní Tóru, třeba i jen midraše nebo agadu, když skončí, recituje jeden z nich *kadiš* de-rabanan.“ (5) *Kadiš* obnovení (*Kadiš le'itchadeta*), recitovaný po pohřbu a také po ukončení studia traktátu *Talmudu*.

**Chevra kadiša** (svaté bratrstvo, nepřesně většinou pohřební bratrstvo) – nejdůležitější z korporací židovské obce. Jakožto instituce s vlastním financováním představovalo pohřební bratrstvo často mocenský protipól k rozhodovacím strukturám obce. Náplní činnosti byla *chevra kadiša* komplexní sociální institucí s širokým rejstříkem aktivit dobročinného rázu:

např. provozování špitálu a veřejných lázní, podpora chudých, sirotků a vdov, pomoc nemocným a pak i péče o umírající a zajišťování pohřbů. Jakožto organizovaná korporace vzniká s růstem obcí v 15.–16. století. Členové, jejichž počet byl poměrně nízký (často osmnáct, což je numerická hodnota heb. slova *chaj* = život), si kladli za čest vykonávat svěřené úkoly, především omývání těl zemřelých, bez nároku na odměnu. Jedinečnost a význam chevry kadišy jako korporace v rámci obce dokládá i významný počet dochovaných předmětů materiální kultury souvisejících s její činností (zařízení márníc, nástroje k čištění těl) nebo s rituály, vyjadřujícími vzájemnost a současně výlučnost jejích členů (standarty, nádobí k hostinám atd.). Zcela jedinečným dokumentem je cyklus obrazů vytvořený na objednávku pražské chevry kadišy z konce 18. století, uchovávaný dnes ve sbírkách Židovského muzea v Praze.

## VIII. Svátky

### VIII.1 Svátek

#### *Svátek – druhý den svátku – polosvátek – havdala*

**Svátek** – původní biblický výraz označující sváteční den, *chag* (plurál *chagim*), byl v talmudické době překryt technickým termínem *jom tov* (přibližně: výborný den, plurál *jamim tovim*), který figuruje v náboženskoprávní literatuře a označuje biblické Poutní svátky (Pesach, Šavuot a Sukot včetně Šmini aceret). Současně však je svátek Sukot v halachické literatuře často nazýván právě pouze Chag. Pro pravidla svátečních dnů, zejména omezení nebo zákazy některých činností, je modelem Šabat, který svou svatostí stojí mezi svátky hierarchicky nejvýše. S poněkud odlišnými modifikacemi je Šabat modelem i pro tzv. Vysoké svátky (Roš ha-šana a Jom kipur), lišící se od ostatních spíše slavnostní nežli radostnou atmosférou, což je dáno jejich obsahovou náplní. Hierarchicky níže stojí pobiblické svátky, pro něž se zpravidla používá původní výraz *chag* (Chanuka a Purim).

Význam svátků odráží širě halachického rozpracování související tematiky, pro kterou vyhrazuje *Mišna* jeden ze svých šesti oddílů, zvaný *Mo'ed* (dosl. určený čas). Svátky – určené časy (*mo'adim*) představují v utopické perspektivě *Mišny* okamžiky, kdy dochází k propojení mezi jednotlivými místy země Izraele a (ve skutečnosti již neexistujícím) Chrámem prostřednictvím oddělené a posvěcené části zemědělské produkce. Jedinečnost Země jakožto stvořené Bohem a předané lidu Izraele se manifestuje posvátností její úrody a potvrzuje jejím symbolickým předáním zpět Bohu. Když totiž v určený čas (*mo'ed*) probíhá v Chrámu rituál (spojený vždy s obětí rostlinných nebo živočišných plodin, pocházejících z celého povrchu Země) i hranice všech ostatních lidských sídel v Zemi náhle vymezují posvátný prostor, v němž člověk musí v dané době setrávat: „příchod určeného času má za následek prostorové přeuspořádání Země, takže hranice posvátna v lidském sídle a v Chrámu si odpovídají navzájem“ (J. Neusner); viz také *eruv*.

V pomišnaickém judaismu dochází postupně spolu s odklonem zájmu o chrámová témata ke zdůraznění konkrétní obsahové stránky jednotlivých svátků. Fakt diaspory (*galut*) a nucený odklon od zemědělství má za důsledek potlačení zemědělských aspektů (které přesto přežívají, viz především Sukot) ve prospěch roviny posvátné historie, vyjadřované Poutními svátky, a roviny individuálně-etické, již ztělesňují Vysoké svátky; viz též kalendář, *chol ha-mo'ed*.

**Druhý den svátku** (*jom tov šeni šel galujot* = dosl. druhý den pro diasporu) – podle rabínského ustanovení jsou veškeré svátky kromě Jom kipur slaveny mimo zemi Izraele po 2 dny. V původu této praxe stojí problematické určování kalendáře, konkrétně počátku měsíců. Novoluní (Roš chodeš) bylo původně vyhlášováno bejt dinem v Jeruzalémě a prostřednictvím posílů byly informovány komunity mimo zemi Izraele. S rostoucím rozptýlením Židů vzrůstalo riziko, že se zpráva nedostane všem Židům (především v měsíci tišri, kdy odcházeli z Jeruzaléma o den později kvůli oslavám Roš ha-šana a museli cestu přerušit nejen na Šabat, ale ještě na Jom kipur). Kdyby pak některá z diasporních obcí zaměnila plný měsíc (tzv. *male*, 30 dnů) za

neúplný (tzv. *chaser*, 29 dnů), byl by příslušný svátek oslavován o den dříve a došlo by k porušení nesčíslných předpisů (např. kvašené pokrmy, zakázané o Pesachu, by se jedly již 21. nisanu). Z tohoto důvodu bylo rozhodnuto preventivně slavit sváteční dny v diaspoře dvakrát.

Když se (snad ve 4. století) prosadila praxe kalendář vypočítávat, vysílání poslů bylo přerušeno a k omylu již nemohlo dojít, byla praxe druhého dne svátku v diaspoře natolik zakořeněna, že již nebyla nikdy opuštěna. I když se od tohoto okamžiku jednalo spíše o zvyk, trvalo se na přesném dodržování příslušných pravidel a omezení. Pouze pro účely některých vybraných aktivit byl druhý den svátku považován za všední den. Je např. povoleno provést pohřeb a některé s ním související činnosti (je povoleno připravit rubáš, ale vedlejší činnosti jako roztržení oděvu se neprovádělo).

**Polosvátek** (*chol ha-mo'ed*, dosl. všední den svátku, polosvátek) – polosvátky jsou dny uprostřed poutních svátků Pesach a Sukot, jež jsou ohraničeny svátečními dny (*jamim tovim*). V případě Pesachu se jedná o 5 dní v zemi Izraele (16.–20. den měsíce nisanu) a 4 dny v diaspoře (17.–20. nisan). O Sukot tvoří polosvátky 6 dnů v zemi Izraele (16.–21. den měsíce tišri) a 5 dnů v diaspoře (17.–21. tišri). O polosvátku jsou uvolněna sváteční omezení týkající se vykonávání prací, smí se například zapalovat oheň a připravovat pokrmy.

**Havdala** (dosl. oddělení, rozlišení) – rituál, prováděný po večerní synagogální bohoslužbě a následně také doma na konci Šabatu a svátků, přesněji na počátku všedního dne následujícího po svátku. Havdala zajišťuje přechod z posvátného času svátku do profánního času všedního dne, jak naznačuje jedno z jejích požehnání: „Bud' požehnán Hospodine, náš Bože, králi světa, který rozlišuješ (*ha-mavdil*) mezi posvátným (*kodesš*) a profánním (*chol*), mezi světlem a tmou, mezi Izraelem a národy, mezi sedmým dnem a šesti dny práce...“ Text havdaly se pronáší za současného uchopení poháru vína (*kiduš*), jiná osoba může držet speciální svíci, splétanou ze čtyř tenkých svíček a hořící čtyřmi plameny (mohou ji nahradit dvě obyčejné svíce, jejichž knoty se však musí navzájem dotýkat). Navíc se používá příjemně vonícího koření (*besamim*), jež může být uloženo ve zvláštní kořence. Během recitace požehnání se slovy „Požehnán bud' Hospodine, králi světa, který tvoříš druhy koření“ se ke koření přivoní. Podle Abudrahama (14. století) vůně koření usmíruje se ztrátou přídavné šabatové duše (*nešama j'tera*), která člověka na konci Šabatu opouští. Po havdale následují zpěvy, jejichž výběr závisí na místním zvyku. Rozšířená je středověká skladba, obracející se k Bohu slovy: „Ten, který rozlišuje mezi posvátným a profánním, smaže naše hříchy...“ Sváteční havdala je kratší než šabatová a vynechává se, pokud svátek končí v pátek, kdy současně začíná Šabat, tj. další posvátný čas.

**Kořenka** – zpravidla stříbrná nádobka na koření (*be'samim*), používaná při obřadu havdala. Nejčastěji má tvar stylizované věže, jež je jedním ze symbolů Šabatu. Častý je však i tvar ryby aj.; viz také materiální kultura, stříbro.

## VIII.2 Šabat

### *Šabat – chala*

**Šabat** – 7. den týdne, nejvýznamnější ze svátků. Heb. výraz patrně souvisí se slovesem *šavat* = ustat v činnosti, odpočinout. Početné biblické zmínky Šabatu oscilují mezi dvěmi základními polohami. Verze příkázání Šabatu, jak ji vyjadřuje Desatero (*asara dibrot*) v *Exodu* (20,8) definuje Šabat především nábožensky. Dodržování Šabatu je imitací Boha, který „v šesti dnech učinil nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý“. Oproti tomu verze Dekalogu v *Deutoronomiu* (*Dt* 5,12–15) zdůrazňuje sociální rozměr Šabatu: „Nebudeš dělat žádnou práci (*m'lacha*) ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvůj býk a tvůj osel, žádné tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách, aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně jako ty. Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi...“ Oslava Šabatu má tedy jednak rovinu kosmickou, odkazuje k událostem stvoření, jichž je „připomínkou“ (*zecher le-ma'ase berešit*), současně zpřítomňuje události Exodu (*zecher li-ci'at Micrajim*).

Na rovině náboženskoprávní se příkázání „dodržovat Šabat a oddělit jej jako svatý“ projevuje především konkrétním rozpracováním příkazu nevykonávat o Šabatu práci. *Mišna* (mŠab 7:2) vyjmenovává 39 kategorií činností (*avot m'lachot*, singulár *av m'lacha*), které nesmí být o Šabatu vykonávány. I když již *Talmud* chápe tento počet jako konvenční, s kategoriemi (*avot*) a odnožemi (*toladot*, singulár *tolda*) halacha nadále pracuje. *Talmud* (bŠab 37b a 74a) se pozastavuje nad možnými duplikacemi a současně opomenutími mišnaického výčtu a řeší tento problém tak, že spojuje *Mišnou* definované kategorie se základními druhy prací na Stanu setkávání (*Miškan*). Klíčem je aplikace hermeneutické metody *gzera šava* (soud z analogického vyjádření). Termín, který v souvislosti se zákazem pracovat o Šabatu *Bible* používá – *m'lacha*, se totiž vyskytuje také v souvislosti se stavbou miškanu. *Midraš* (*NuR* 18:21) zase vysvětluje počet 39 pomocí gematrie. *Mišna* (mChag 1:8) charakterizuje šabatové zákony jako „hory hor visící na vlásku, neboť podpora v Písmu je minimální a halachot jsou nespočetné“. Můžeme zjednodušeně říci, že šabatové zákony v rabínském rozpracování vylučují jakoukoli manipulaci s penězi (i hovor o obchodních záležitostech narušuje atmosféru svátku), běžnou práci, kterou člověk vykonává pro výdělek, manipulaci s ohněm (jak zažehnutí tak uhašení), zabití zvířat a většinu činností, vedoucích ke změně tvaru nebo charakteru předmětu. Omezeno je také cestování a přenášení věcí. Některá šabatová omezení jsou zpětně zmírněna s ohledem na požadavek radosti z Šabatu (*oneg Šabat*). Znesvěcení Šabatu (*chilul Šabat*) prováděním některé ze zakázaných činností bylo (alespoň teoreticky) trestné. Na druhou stranu jdou šabatová omezení stranou, je-li ohrožen lidský život.

V centru mišnaického Šabatu je ještě stále příkázání odpočinku. Také nežidovské prameny naznačují, že ještě v době redakce *Mišny* nebyly během Šabatu prováděny žádné zvláštní rituály (před zničením Chrámu bylo prováděna sváteční obětní bohoslužba kněžími – kohen). Po vzniku synagog v 1. století docházelo ke shromážděním, četbám z *Bible* a diskuzím, nic však nenaznačuje, že se tyto aktivity o Šabatu nějak odlišovaly např. od pondělních a čtvrtěčních čtení z Tóry. Zdá se, že hlavní náboženskou aktivitou byl právě odpočinek, jak si povšiml např. Frontinus. Ve 2. století lze doložit domácí oslavy Šabatu. Persius popisuje páteční

večeři obsahující rybu a víno, odehrávající se poté, co byla zapálena světla. Seneca hovoří o zapalování světel jako o náboženském aktu, jímž Židé uctívají Boha.

Postupně se Šabat stává duchovním prostorem setkání mezi Bohem a lidem Izraele. Minuciózní snahy rabínů specifikovat povolené a nepovolené činnosti vycházejí z odhodlání dostat požadavku vyčlenit Šabat jakožto posvátný čas (*mo'ed*), jenž nesmí být narušen profánním prvkem. Šabat sám o sobě je v judaismu čirým vlomem posvátna. Spolu s Tórou (která byla podle bŠab 86b předána Izraeli o Šabatu) patří mezi věci, které předcházejí stvoření světa. Šabat odkazuje k šesti dnům stvoření, které uzavírá, a současně ke konečnému Šabatu mesiášské doby. Ztělesňuje ideální uspořádání světa v souladu s Božím záměrem: úpadek světa počíná až po prvním Šabatu, kdy podle rabínské tradice začalo slunce a měsíc ztrácet svou původní záři. Každý Šabat je částečnou aktualizací ideálního stavu světa: „Šabat je šedesátinou světa, který přijde.“ (bBer 57b). Od okamžiku stvoření člověka však není Šabat autonomní – svatost Šabatu ve světě odvisí právě od člověka, který Šabat slaví a pokouší se přispět ke znovunastolení ideálního uspořádání věcí: „Kdyby Izrael dodržel dva Šabaty přesně podle pravidel, ihned by byl spasen.“ (bŠab 118) Odtud význam plnění šabatových přikázání, která vyvažují všechna ostatní. Pobožný Žid může být charakterizován jako *šomer Šabat* (ten, kdo zachovává Šabat). Vztah mezi Izraelem a Bohem je často formulován jako vztah muže a ženy – tak např. v alegorických interpretacích *Písně písní*, která se čte vždy před Šabatem nebo v jeho průběhu. Šabat je personifikován jako královna – *Malka Šabat* nebo nevěsta (*kala* – bSanh 119a), kterou Izrael přijímá. Svatební mystiku Šabatu lze vystopovat už v midraších (v *GenR* 11 říká Bůh Šabatu: „Izrael bude tvým manželem.“). Později v kabale se „nevěsta“ stává narážkou na *Š'chinu* – Boží přítomnost, která má ženský charakter, a Šabat je možno nahlížet jako symbolické *hieros gamos* (posvátné spojení) mezi Izraelem a Bohem.

Popíšeme nyní stručně průběh pozdně středověkého Šabatu s důrazem na aškenázské zvyky. Oslava Šabatu začínala vlastně již od pátečního rána důkladnou přípravou (*ŠA* OCH 250:1): „Vstane v pátek brzy ráno, aby připravil vše potřebné na Šabat. I když má několik sluhů, bude se snažit, aby vše připravil sám k uctění Šabatu. Vždyť rav Chisda sám krájel zeleninu a Rav s rav Josefem štípali dříví...“ S odkazem na uvedené příklady učenců, kteří sami konali přípravy na Šabat (bŠab 119a), se ani vysoce postavený člověk nemá vyhýbat přípravě Šabatu, je naopak ctí se jí zúčastnit. Během pátku bylo třeba připravit jídlo pro tři šabatové hostiny (*šeloš se'udot*). Vyjádření radostné atmosféry Šabatu se ve středověku vyjadřovalo lepší stravou (*ŠA* OCH 250:2): „Ať má podle svých možností hodně masa a vína!“ Aby jídlo zůstalo teplé, bylo zvykem ještě před započítím Šabatu vložit jídlo na sobotu do pece v domě nebo u místního pekaře (po upečení chleba). Díky eruvu bylo možné hrnce během soboty přinést zpět.

Před Šabatem bylo dále nutné vykonat osobní hygienu a nachystat sváteční oděv (*ŠA* OCH 260:1): „Je micvou vykoupat celé tělo nebo alespoň omýt obličej, ruce a nohy v teplé vodě, upravit si účes, oholit se a vyčistit si nehty.“ I chudý člověk měl zpravidla alespoň dvojí oděv – všednodenní a šabatový, který si oblékl po vykoupání, „jako šel vstříc králi nebo ženichovi s nevěstou“ (*ŠA* OCH 262:3). Ještě za světla byl připraven šabatový stůl. Je povinností použít nejlepší ubrus (zpravidla bílý) i nádobí. Prostřený stůl (*šulchan aruch*) zůstává pokud možno beze změn během celého Šabatu, a symbolizuje tak v domě jeho kontinuitu (*MŠ* OCH 262:1). Na stole jsou připraveny dva bochníky chleba (*chala*) a pohár na kiduš. Když se blíží soumrak, zeptá se pán domu ostatních hlasitě (*mŠab* 2:7): „Oddělili jste desátek? Učinili jste eruv? Oddělili jste chalu?“ Obdrží-li souhlasnou odpověď, přikáže:

„Rozsviňte světla!“, a dá tak svolení se započítím Šabat v domě. Večerní bohoslužba v synagoze odrážela v některých prvcích příchod Šabat a bývala spíše kratší, neboť mnozí zbožní měli ve zvyku se v pátek postit, aby zdůraznili svatost Šabat, vyjádřenou hostinou.

Nejvýraznějším vyjádřením šabatové atmosféry v páteční liturgii je od 16. století rituál zvaný *Kabalat Šabat* – přijetí Šabat, modlitba, předcházející páteční *ma'ariv*. Obsahuje většinou píseň *L'cha dodi*, a/nebo *Píseň písní*. Oba texty poukazují ke svatební symbolice Šabat. Sefardští a někteří aškenázští Židé také recitují druhou kapitolu z mišnaického traktátu Šabat (zvanou podle úvodních slov *Ba-me madlikin*), týkající se pravidel rozsvěcení šabatových lamp a počátku Šabat (*ŠA OCH 270:1–2*). Když se muž vrátí ze synagogy domů, jsou již zapálena šabatová světla. Ta musí být rozsvícena ještě před setměním a zpravidla je zapaluje žena. Okamžikem rozsvícení šabatových lamp se domácnost stává „šabatovou“ a v platnost vstupují veškerá výše zmíněná omezení činností. Před započítím hostiny požehnal otec svým mladším synům (*birkat horim*; starším požehnal otec nebo rabín již v synagoze). Bylo pravidlem zvat na páteční večeři hosty, studenti jedli u stolu svých rabínů.

Samotná hostina začala kidušem nad vínem a požehnáním nad chlebem a měla se svou bohatostí odlišovat od jinak převážně chudé stravy. V aškenázském prostředí bylo konvencí, že obsahovala rybu a maso. Po večeři se zpívají šabatové písně. Svatební symbolika Šabat se odráží i na rovině manželského života (*ŠA OCH 280:1*): „Pohlavní styk (*tašmiš ha-mita*) je jednou z radostí Šabat (*ta'anugej Šabat*).“ O Šabat bylo zvykem spát déle než ve všední den a začít ranní bohoslužbu později (*MŠ OCH 281:1*). Poté následuje druhá šabatová hostina, zakončená znovu svátečními zpěvy. Doba mezi sobotním obědem a odpolední bohoslužbou byla ve středověku jediným oficiálně potvrzeným volným časem. Bylo zvykem chodit na procházky nebo si zdřímnout. Zbožní organizovali studijní skupiny (*chavurot*) a věnovali se zvláště textům s etickým obsahem (*Pirkej avot*, komentář k Tóře Rebejnu Bachji aj.). V některých obcích se konala o šabatových odpoledních kázání. Po odpolední bohoslužbě následuje třetí šabatová hostina (*se'uda šlišit*). Nakonec je po večerní bohoslužbě posvátný čas Šabat oddělen od profánního času všedního dne rituálem, zvaným *havdala* (oddělení).

**Chala** – (1) Podíl kněží z těsta, který bylo potřeba podle příkazu *Nu 15,17–21* oddělit (*hafrašat chala* = oddělení chaly). Rabínská interpretace nejasnou biblickou formulaci specifikuje. Jednak určuje minimální množství těsta, z něhož vzniká povinnost chalu oddělit (v moderních jednotkách asi 2 kg mouky), a také podíl těsta (nikoli mouky), který měl připadnout kněžím (1/24). Povinnost oddělit chalu leží na židovském majiteli těsta, nikoli na pekaři. Biblické vyjádření „když budete jíst z chleba země (tj. země Izraele)“ (*Nu 15,19*) naznačuje, že příkazání oddělit chalu se vztahuje na produkci země Izraele. Rabínské ustanovení však rozšiřuje povinnost oddělit chalu i na diasporu, a požaduje její oddělení i v situaci, kdy neexistuje Chrám ani kněží, a to tak, že oddělená část těsta je spálena v ohni (*ŠA JD 322–330*).

(2) Slavnostní chléb, používaný na Šabat a svátky, nazývaný také *barches*. Má podobu pletené vánočky různého rozměru, není však sladký. Pronáší se nad ním požehnání chleba. Aby mohla být chala součástí masitého i mléčného jídla, nepřidává se do těsta mléko, takže je chala neutrální (*parve*).

### VIII.3 Roš chodeš

#### *Roš chodeš*

**Roš chodeš** – novoluní, počátek nového měsíce. Novoluní jsou rozhodující pro určení kalendáře, a tedy i svátků. Oslavy novoluní jsou biblického původu (*Nu* 10,10) a v předexilní době jim byla přikládána vysoká důležitost (2 *K* 4,23 staví novoluní vedle Šabatu, Amos 8,5 u obou dnů zmiňuje přerušování práce). V Chrámu se na Roš chodeš odehrávaly speciální oběti (*Nu* 28,11–15), ale již před vznikem rabínského judaismu se jeho sváteční prvky vytratily.

Nejprve se novoluní stanovovalo pozorováním. Podle *Mišny* (mRH 1:7) svědkové ohlašovali spatření nového měsíce kněžím v Chrámu. Později Sanhedrinu. I tak však platilo pravidlo, že novoluní nenastane dříve než po uplynutí 29,5 dne od novoluní předchozího. Podobně v případě, že nemohlo být novoluní z meteorologických důvodů pozorováno, měl měsíc automaticky 30 dní a následující 29. Počet „plných“ měsíců musel být v rozmezí 4–8 za rok, který tak mohl mít nejméně 352 a nejvíce 356 dní. Zdá se, že vkládání přídavného měsíce jednou za dva nebo tři roky bylo vždy založeno na výpočtech.

Vzhledem k faktu diaspory bylo vyhlásování měsíců, na nichž záviselo slavení svátků, obtížným úkolem. Původně bylo novoluní vyhlášováno trubením na trumpety (*Nu* 10,10; *chacocrot*, nikoli na šofar). Později byla tato funkce přenesena na představeného Sanhedrinu – *nasiho*, který vyhlásil novoluní v přítomnosti nejméně tří dalších členů (mRH 2:5–7). Izraelský venkov a Babylónie byli informováni prostřednictvím ohňových signálů. V jiných částech diaspory (např. Egypt) se novoluní slavilo po dva dny. *Talmud* (bBej 4b, srv. mRH 1:3) hovoří také o nahrazení ohňových signálů posly (údajně poté, co samaritáni falešnými ohni způsobili omyl). Nejpozději v této fázi je nejistota diasporních Židů ohledně novoluní důvodem ke zdvojení svátečních dnů Pesachu, Šavuot a Sukot; viz také Roš ha-šana. Vyhlásování Roš chodeše v synagoze je posunuto na předcházející Šabat. Roš chodeš se nevyhlašuje před měsícem tišri, protože novoluní tišri je současně novým rokem (Roš ha-šana).

Talmudické texty naznačují, že určování kalendáře pozorováním, především však vyhlásování novoluní představeným Sanhedrinu, se stalo symbolem přetrvávající supremace izraelských rabínských center nad babylónskými. Znalost astronomie totiž dovozovala kalendář určit výpočtem a existence „monopolu“ (stejně jako v případě rabínské ordinace – *smicha*) vyjadřovala především závislé postavení babylónských učenců. *Talmud* (bChul 95b) vypráví, jak rabi Jochanan, izraelský učenec, odmítá v dopisech titulovat Šmu'ela, představeného babylónské akademie v Nehardey, „*rabejnu*“ (náš učitel). Šmu'el, jenž je přezdívan pro znalost výpočtů kalendáře Jarchanaa (Měsíčník), mu pošle kalendář na 60 let dopředu. Jochanan to však odbude s tím, že to jsou „pouhé počty“.

Pohrdání vypočteným kalendářem poukazuje k hlubšímu významu „kosmického“ novoluní (*molad* = zrození). Měsíc svým ubýváním, „smrtí“ a „vzkříšením“, tak jako v jiných náboženských systémech usebírání celou škálu symbolismů, z nichž je pro judaismus nejvýznamnější naděje obnovování na rovině kolektivní. Sláva lidu smlouvy může pohasnout, ale nakonec dosáhne plnosti. Požehnání (zvané podle úvodních slov *Mi še-asa*), jež je součástí synagogální liturgie vyhlášení novoluní, zmiňuje Boha nejprve jako toho, kdo „vykonal zázraky praotcům a vyvedl je z (egyptského) otroctví ke svobodě“ a následně vyslovuje jistotu, že tento



Bůh shromáždí diasporu. Poté, co je oznámen okamžik nastávajícího novoluní, vyjadřují modlíci se přání, aby Bůh obnovil měsíc „pro život, mír, radost a vykoupení“. Novoluní je vnímáno jako ujištění ze strany Boha o pokračování posvátných dějin, spějících jako měsíc ke své plnosti a naplnění, jehož vrcholem je příchod Mesiáše.

#### VIII.4 Pesach

*Poutní svátky – Pesach – maces – afikoman – Hagada šel Pesach – Ha lachma anja – Adir hu – Echad mi-jodea – Chad gadja*

**Poutní svátky** (*šloša regalim*) – tři svátky biblického původu (Pesach, Šavuot, Sukot), jejichž původní obsah souvisel se zemědělstvím a střídáním ročních období. Novou obsahovou rovinou, jež postupně převládá, je posvátná historie lidu Izraele. V době existence Chrámu bylo náboženskou povinností věřících vykonat během těchto svátků pouť do Jeruzaléma (*Ex* 23,14–19, 34,23 a *Dt* 16,16), přinést zde sváteční oběti, zúčastnit se oslav a pojíst z plodů druhého desátku. *Avot* 5:8 hovoří o zázraku (*nes*), když tvrdí: „Nikdy nebyl nikdo nucen říci: Nemám místo, abych přenocoval v Jeruzalémě.“

**Pesach** – (1) také Chag ha-pesach (Svátek pesach), první z poutních svátků. (2) Oběť beránka (*korban Pesach*), centrální rituál svátku Pesach a pak beránek samotný. *Bible* nabízí etymologii, spojující název svátku se slovesem *pasach* = překročit, přeskočit. Moderní filologové tuto etymologii zpochybňují (*KBL*) a název svátku spíše spojují s původními apotropaickými (zlo odvracejícími) rituály souvisejícími s oslavou příchodu jara (viz *Ex* 13,4 a 23,15). Jindy je původ Pesachu spojován s oslavami fází měsíce, především úplňku.

Rabínský judaismus však rozpracovává Pesach již v jeho vyvinuté biblické podobě, tedy jako připomenutí a zpřítomnění vyvedení Židů z egyptského otroctví. Alternativní název svátku, *Chag ha-macot* (Svátek nekvašených chlebů, např. *Lv* 23,5–6), odkazuje k příkázání jíst během Pesachu nekvašený chléb – macu (např. *Ex* 12,8, 15–20, 39, 13,6–7 aj., viz dále). Název *Zman cherutejnu* (Okamžik naší svobody) je pozdější (obsahuje jej např. pesachová *Amida* a *Hagada šel Pesach*; *MŠ OCH* 490:7).

Pesach je vedle Šabatu nejdůležitějším svátkem z hlediska židovské kolektivní identity. Vyvedení z Egypta (*jeci 'at Micrajim*) je centrální událostí posvátných dějin Izraele, zakládající nárok Boha na poslušnost lidu Izraele, který posléze dostává příkázání obsažená v Tóře. Vyvedením z Egypta podepírá Bůh svůj mandát nad Izraelem i v Desateru (*Ex* 20,1). K Bohu jako tomu, kdo vyvedl lid Izraele z otroctví, odkazuje i třetí úsek modlitby *Šma* (*Nu* 15,37–41). Celá událost se v rabínských tradicích pojí s řadou zázračných momentů, v jejichž základě je 10 egyptských ran, jež seslal Bůh na Egyptany, aby je přinutil lid Izraele propustit (*Ex* 7,14–12,30). Přímou souvislost má Pesach s 10. rána – pobití prvorozců (*Ex* 12,5–13). Židům je nařizováno postříkat veřeje domů krví beránka (*Ex* 12,7), Bůh označené domy následně přeskočí (*pasach*, *Ex* 12,13) a židovské prvorozence ušetří.

S poukazem na příkázání jíst nekvašený chléb zakazuje rabínský judaismus požívat nebo i jen vlastnit jakékoli potraviny, spadající do kategorie kvašeného (*chamec*). Patří sem

kromě samotného kvásku veškeré obiloviny a z nich vyrobené potraviny včetně alkoholických nápojů. Rabínské právo věnuje velkou pozornost zásadám odstranění chamecu. Protože kvašené potraviny ve vlastnictví Žida lze před počátkem Pesachu prodat Nežidovi, vžil se zvyk symbolického dočasného prodeje chamecu (někdy prováděný rabínem za celou obec), jenž pak smí za přesně daných podmínek zůstat v židovském domě. Složitý způsob očisty nádobí od chamecu vedl ke zvyku židovských domácností vlastnit speciální sadu „pesachového“ nádobí, zatímco běžné nádobí je po omytí odloženo stranou.

**Maces** (přesněji maca, plurál *macot*, ašk. *macos*) – chléb z nekvašeného těsta, jenž se pojídá během svátku Pesach na základě příkazu *Ex 12,8*: „Tu noc (...) budou jíst nekvašené chleby.“ Nekvašený chléb symbolizuje spěch, ve kterém museli Židé podle pesachového příběhu z egyptského zajetí utéct (*Ex 12,39*). Pojídání *macot* tvoří významný prvek pesachové hostiny – sederu. Jedení *macot* je pozitivním příkazem na 1. den svátku. Na význam *macot* v oslavách Pesachu poukazuje i alternativní název svátku *Chag ha-macot* = Svátek *macot*. V praxi se však jedná o jediný chléb, jenž je, coby nekvašený, povoleno během Pesachu jíst.

Den před Pesachem (tj. 13. dne měsíce nisanu) se provádí ověření odstranění chamecu z domácnosti (*bdikat chamec* = dosl. pátrání po chamecu) a den poté (tj. Erev Pesach, 14. nisan) rituální odstranění chamecu (*bi'ur chamec*), který snad unikl pozornosti. Poslední zbytky jsou shromážděny a spáleny za současného pronesení speciální formule.

Samotný Pesach začíná v předvečer 15. dne měsíce nisanu a trvá 7 dní v zemi Izraele a 8 dní v diaspoře. Mužští prvorození se den před Pesachem postí; tato povinnost se často obcházel tak, že se na tento den načasovalo ukončení studia talmudického traktátu (*sijum*), provázené hostinou, odsouvající půst.

Po zničení Chrámu byly přerušeny oběti pesachového beránka a centrální událostí oslav Pesachu se stala hostina (*seder* = dosl. uspořádání, pořádek), pořádaná v rodinném kruhu na 1. večer svátku v zemi Izraele a na 1. a 2. večer svátku v diaspoře. Během večera je předčítán text *Pesachové hagady*, doprovázený množstvím ritualizovaných úkonů, podkreslujících mytický charakter celé události. Pesach tak není pouhou připomínkou (*Ex 12,14* aj.) události vyvedení z Egypta ve smyslu retrospektivního pohledu. Jedná se o znovuzpřítomnění biblického příběhu, který je účastníky sederu prožíván. *Pesachová hagada* říká: „V každém pokolení je povinnost každého člověka nahlížet sebe sama, jako by on sám vyšel z Egypta.“ Od okamžiku zničení Chrámu a zesílení vědomí diaspory je postupně zdůrazňována korespondence mezi událostmi Pesachu a budoucí mesiášskou dobou – vyvedení z Egypta je vnímáno jako paradigmatická událost, předznamenávající vysvobození Židů z rozptýlení a obnovení osídlení země Izraele: „Tento rok zde – příští rok v zemi Izraele.“ *Hagada* také obsahuje prosby po znovuvybudování Jeruzaléma: „Na budoucí rok v Jeruzalémě!“

Během hostiny je povinností vypít v určené okamžiky 4 poháry vína a při pití se opírat o levý loket, což má simulovat starověký způsob stolování svobodných občanů na lehátku.

**Ke'ara** – mísa, talíř, v užším smyslu sederová mísa (*ŠA OCH 473:4*), na níž jsou rozloženy symbolické pokrmy a tři macesy. Konkrétní provedení, výzdoba a předpokládané rozložení pokrmů se lišilo podle místního zvyku a ekonomické situace

rodiny. Nejstarší dochované sederové mísy jsou teprve z 15. století, schematická zobrazení jsou v některých rukopisech ilustrovaných pesachových *Hagadot*. Jsou dochovány dva typy sederových mís: (1) jednoduchá plochá mísa, podobající se většímu talíři, na níž jsou namalovány nebo jinak naznačeny pozice talířků se symbolickými pokrmy a (2) dřevěným nebo kovovým podnosem se čtyřmi rovnoběžnými „patry“. Do spodních tří pater se vkládají macesy, nahoru se umisťují misky s pokrmy.

Na této speciální sederové míse jsou položeny symbolické potraviny: *karpas* (zelenina, často celer; namáčí se do slané vody, symbolizuje Josefův plášť napuštěný krví, a odkazuje tak k událostem bezprostředně předcházejícím sestup do Egypta, *Gn 37,31*), *maror* (hořká zelenina, často křen; symbolizuje hořkost otroctví, *Ex 1,14*), *charoset* (směs jablek, ořechů a skořice s vínem; symbolizuje maltu – *cheres*, jíž zotročení Židé spojovali cihly při stavbě faraonových měst, *Ex 1,11 a 14*), *zeroa* (upečená kost s kouskem masa; symbolizuje původní oběť beránka, prováděnou v Chrámu, *Ex 12*), *bejca* (vejce upečené ve skořápce; symbolizuje sváteční oběť prováděnou v Chrámu – *chagiga*; vejce je současně pokrm truchlících pojídáný po pohřbu, zároveň tak symbolizuje smutek nad zničením Chrámu), *majim* (miska se slanou vodou, méně často s octem; symbolizuje slzy otroctví). Uspořádání jednotlivých symbolických pokrmů, vždy kombinované se 3 macesy, se liší regionálně, popřípadě podle příslušnosti k různým duchovním proudům uvnitř rabínského judaismu.

Dalším výrazným momentem sederu jsou 4 otázky (*arba kušjot*), nazývané také podle úvodních slov *Ma ništana* (Čím se odlišuje tato noc od ostatních nocí?). Klade je nejmladší účastník sederu a poukazuje na (1) pojídání pouze nekvašeného chleba, (2) pojídání pouze hořké zeleniny, (3) dvojí ponořování symbolických pokrmů do slané vody a (4) povinnost stolování v pohodlné poloze. S povinností připomínat události východu z Egypta (*Dt 16,3*) a vyprávět o nich souvisí také poučení 4 synů (*arba'a banim*), kteří představují 4 přístupy k Pesachu: (1) Učený (*chacham*) se táže na podrobnosti příkazů souvisejících s Pesachem (*Dt 6,20*), (2) vzpurný (*raša*) se vyrazuje z celku a táže se „Co máte na této službě?“ (*Ex 12,26*), (3) prostoduchý (*tam*) potřebuje přímočaré vysvětlení (*Ex 13,14*) a (4) maličký, který se ještě nedokáže ptát (*še-ejno jodea liš'ol*), potřebuje pomoci (*Ex 13,8*).

Obřad sederu poté pokračuje večeří, zakončenou zákuskem (*afikoman*, viz níže), jídlo je prokládáno dalšími texty *Hagady*, jež oslavují Boha jako toho, jenž Izrael „vyvedl pevnou rukou“ a učinil jej svobodným lidem. Závěr je ve znamení radostných a děkovných zpěvů.

**Afikoman** (hovorově *afikomen*, snad z řec. *epi kómon* = výzva k zábavě po hostině nebo *ép komon* = dezert) – část nekvašeného chleba (macesu), nejčastěji odlomená z prostřední ze tří oplatek, nazývaných kohen, levi a Izrael na počátku pesachové hostiny. Otec rodiny, předsedající sederu, schová afikoman za podušku svého křesla. Přítomné dítě afikoman „ukradne“. Protože afikoman je posledním jídlem hostiny, po němž se již ve stolování nepokračuje, bývá tradičně od dítěte „vykoupen“ za nějaký dárek.

Zvyk odkazuje k zákazu mPes 10:8 přerušit společné rituální pojídání pesachového beránka nesouvisející stolní zábavou – k té mohlo dojít až poté. *Babylónský talmud* (bPes 119b) přenáší funkci ohrazení (uzavření) sederového času na nekvašený chléb. Někteří středověcí vykladači (*Bertinoro* mPes 10:8) chápali afikoman jako „dezert“, který by normálně po masitém jídle následoval. O sederu je ale zakázáno pokračovat po skončení pojídání beránka

dalšími jídly, „aby se neztratila jeho chuť“. Z toho pak odvozují zákaz pojídat další jídla po posledním nekvašeném chlebu, jenž je sám nazýván afikomanem. Souvislost odlamování afikomanu s dětmi je zmíněna v *Talmudu* (bPes 109b): „Uspíšíme (*chotfim*) jedení macot o pesachovém večeru kvůli dětem – aby neusnuly.“ Hebrejské *chataf* může však znamenat nejen vykonat něco rychle, ale také chňapnout, nebo dokonce ukrást. Z tohoto alternativního čtení patrně pochází popsaná hra na „ukradení“ macesu, jejímž cílem je udržet děti vzhůru a vybudit jejich zvědavost.

V lidovém náboženství symbolizoval afikoman dokonalé splnění příkazů pesachového sederu. Odtud vyjádření jako: „Jíst mnoho afikomanu znamená dlouho žít.“ Anebo na adresu někoho, kdo zemřel ve vysokém stáří: „Jedl příliš afikomanu.“ Koušek afikomanu se uchovával v domácnosti až do dalšího Pesachu pro zajištění prosperity a odvrácení uhranutí (*ejn ha-ra*). Někteří lidé nosili afikoman za stejným účelem při sobě jako amulet. Zvyk uchovávat v domě kus macesu jako ochrany proti požáru je doložen u Nežidů v některých částech Německa (*Judenmatz*) a může pocházet právě z použití afikomanu jako amuletu.

**Hagada šel Pesach** (*Pesachová hagada*) – kompozitní text s dlouhým vývojem, jehož části jsou postupně recitovány během slavnostní hostiny (*seder*) o svátku Pesach na základě biblického přikázání „budeš vyprávět svému synovi (*ve-higadta le-vincha*).“ (*Ex* 13,8). Nejstarší segmenty dnešní *Hagady*, doprovázející jednotlivé rituály sederu, sahají až do období *Mišny* (2. století n. l.), ovšem *Hagada* ve své výsledné podobě je plodem teprve doby gaonské. Krystalizace textu se většinou datuje asi do 7.–8. století, nejstarší dochovaná verze pochází ze *Siduru Saadji Gaona* (10. století). Ve středověku ještě byly k textu připojeny některé drobnější dodatky (především pasáž *Šefoch chamatcha*), a zejména závěrečné zpěvy, jež byly většinou původně s Pesachem nesouvisejícími stolními písněmi. I ve své konečné podobě vykazuje text *Hagady* menší regionální odchytky, odrážející místní minhag.

Obsahově nejvýznamnější části aškenázské *Hagady* jsou tyto: (1) Kiduš nad vínem: V souladu s mytickým charakterem sederového rituálu je shrnut příběh stvoření – pesachový příběh jako každý mýtus poukazuje zpět k prvotním událostem světa. (2) *Ha-lachma anja*. (3) *Ma ništana* (dosl. čím se liší): Nejmladší účastník sederu recituje pasáž, počínající otázkou *Ma ništana ha-lajla ha-ze mi-kol ha-lelot?* (Čím se liší tato noc od všech ostatních nocí?). Následně poukazuje na pojídání pouze kvašeného chleba, hořké zeleniny, ponořování pokrmů do slané vody a stolování v pohodlné poloze. (4) *Avadim hajinu* (*Byli jsme otroky*) je vlastním epickým jádrem Pesachu. Židé, zotročení Egyptany, jsou Bohem vyvedeni z Egypta a stávají se svobodným lidem. Proto je třeba o této události v každém pokolení vyprávět. (5) *Maase be-rabi Eliezer...* (*Co se stalo rabi Eliezerovi...*): Paradigmatický příběh o rabínech v Bnej Brak, kteří se nechali vyprávěním unést natolik, že jím strávili celou noc a ráno je žáci museli upozornit, že nastal čas ranní modlitby. (6) *Arbaa banim* (*Čtyři synové*): Jak sdělovat události Pesachu čtyřem typům synů – moudrému, vzpurnému, zaostalému a maličkému. (7) Vlastní převyprávění události Pesachu, počínající povoláním Abrahama k službě Bohu a končící rabínskými úvahami nad deseti egyptskými ranami a zázraky, jež Bůh vykonal při průchodu Izraele rákosovým mořem. (8) Rabínská vysvětlení některých obřadů souvisejících s oslavami Pesachu (oběť beránka, pojídání maroru a macesu atd.). (9) *Be-chol dor va-dor* (*V každém pokolení*): Oslava Pesachu je zpřítomněním události východu z Egypta: „V každém pokolení je povinnost každého člověka nahlížet sebe sama jako by on sám vyšel z Egypta. (...) Bůh

nevykoupl pouze naše předky, ale s nimi vykoupil také nás...“ (10) Sváteční Halel. (11) *Az rovnisim* (Většinu zázraků provedls' v noci): pijut o sedmi slokách, připisovaný Janajovi (7. století), s refrémem: „A stalo se o půlnoci.“ Vychází z midraše (*NuR* 20:11), vypočítává zázračné činy Boží a končí poukazem k mesiášské době, jež má podle tradice začít právě o Pesachu. (12) *Ki lo-na'e*. (13) Přání: „Na příští rok v Jeruzalémě!“ (14) *Chasal* (*Dovršen dle předpisu seder pesachový*): Formální uzavření sederu. (15) Závěrečné zpěvy: *Adir hu*, *Echad mi-jodea* a *Chad gadja*.

**Ha lachma anja** (aram. *Toto je chudý chléb*) – krátký aramejský text, jenž je od gaonského období recitován na počátku sederu o svátku Pesach. Text nejprve vyjadřuje na samém počátku sederového večera jeho rituálně-mytologický moment, když výrokem „Toto je chudý chléb, který jedli naši předkové v egyptské zemi,“ aktualizuje události posvátných dějin Izraele. „Chudý chléb“ není ničím jiným než chlebem nekvašeným (maces), který jedli Židé před útokem z Egypta. Při recitaci těchto slov pozvedá hlava rodiny mísu s macesy, a zdůrazňuje tak jejich symbolickou identitu s chlebem událostí Exodu. Následuje pozvání všech chudých, aby se připojili k hostině a oslavili Pesach: „*Každý kdo je hladov, ať přijde a slaví Pesach.*“ Právě kvůli tomuto výroku je zřejmě celý text v aramejštině, hovorovém jazyce babylónských Židů, kterému i v hebrejštině nevzdělaný člověk rozuměl. Text pokračuje vyslovením touhy a naděje v návrat do země Izraele a končí hebrejskou větou „Letos jsme otroky, napřesrok svobodnými lidmi!“

**Adir hu** (*On mocný je*) – anonymní hymnus o osmi slokách po osmi verších, zpíváný ke konci pesachového sederu. I když je někdy datován do 6.–7. století, objevuje se jako součást *Hagady šel Pesach* teprve od druhé poloviny 15. století. Původně byl zpíván o různých oslavách a stejně jako hymnus *Ki lo nae* se sederem nesouvisel. Obsahem hymnu je výčet vlastností Boha (výtečný, veliký, zbožný, silný...), refrén vyjadřuje touhu po obnovení Chrámu: „On je mocný, postaví svůj dům v blízké době, rychle, rychle, za našich dnů, vbrzku. Bože, vybuduj, Bože, vybuduj svůj dům brzy!“ Hymnus se objevuje v tisku *Pražské hagady* (1526) v jidiš. Význam, jaký hymnus záhy dosáhl, naznačuje skutečnost, že úvodní slova refrénu (*Gott nun bau dein Tempel*) se stala dokonce základem jihoněmeckého názvu pro seder – *baunacht*.

**Echad mi jodea** (*Jeden – kdo ví?*) – úvodní slova lidové hádankové písně, recitované podle aškenázského nusachu ke konci sederu o svátku Pesach. Píseň se objevuje v *Hagadě šel Pesach* od 15. století. Jejím účelem bylo nejspíše udržet děti vzhůru. Mohla být recitována responzivně otcem a dětmi. Otázky a odpovědi jdou postupně od jedničky až do třináctky. V tom okamžiku je celý výčet znovu shrnut: „Třináct je Božích atributů, dvanáct je kmenů (Izraele), jedenáct je hvězd, deset je přikázání, devět je měsíců těhotenství, osm je dní do obřizky, sedm je dnů v týdnu, šest je oddílů *Mišny*, pět je knih Tóry, čtyři jsou (biblické) pramatky, tři jsou (bibličtí) patriarchové, dvě jsou desky desatera přikázání, jeden je Bůh, na zemi i na nebesích.“ Počet slok mohl být určen numerickou hodnotou prvního slova (alef = 1, chet = 8, dalet = 4, slovo echad celkem = 13), jež současně umožňuje zacyklení – počíná se jediným Bohem a končí se jeho třinácti atributy.

**Chad gadja** (*Jedno kůzle*) – aramejská říkanka o deseti slokách, recitovaná na konci pesachového sederu. Syrští a maroťtí Židé ji zpívají v arabštině a v ladinu, existuje i hebrejská verze. Nejstarší vydání tiskem pochází z Prahy (1590). Přestože se jedná o spíše veselou skladbu, jejím cílem je oslava Boží všemohoucnosti a vyjádření hierarchizace stvoření. Každá ze slok opakuje předchozí verše: „Jedno kůzle, jedno kůzle, které koupil táta, za dva zlaté... Přišla kočka a sežrala kůzle, které táta koupil... Přišel pes, zakouzl kočku...“ A nakonec: „Přišel Bůh požehnaný a zahubil anděla smrti, co usmrtil řezníka, co zařízl vola, co vypil tu vodu, co zhasila oheň, co spálil tu hůl, co ubila psa, co zakouzl kočku, co sežrala kůzle, co táta koupil za dva zlaté...“ Úvodní věta Jedno kůzle... je zároveň refrémem. Stejně jako *Echad mi jodea* byla tato říkanka zřejmě zařazena do *Hagady šel Pesach*, aby děti zůstaly vzhůru. Říkaneky podobného typu existují i v jiných kulturách a jazycích, včetně češtiny (srovnej říkanku Byl jeden domeček, v tom domečku stoleček...).

Báseň byla často vnímána jako alegorie útlaku lidu Izraele. Kůzle je v této interpretaci ztotožňováno s Izraelem, Bůh je otcem, vykupujícím svůj lid skrze Mojžíše a Árona (dva zlaté) z Egypta. Kočka je Asýrií, pes Babylónií, hůl Persií, oheň Makedonskou říší, voda Římem, vůl islámem. Řezník je identifikován s křižáky, zatímco anděl smrti s osmanskými Turky, ovládajícími Palestinu od 16. století, kdy báseň vstoupila do *Hagady*. Nakonec je to znovu Bůh, kdo „jediné kůzle“, tj. Izrael, pomstí.

## VIII.5 Šavuot

### *Šavuot – omer*

**Šavuot** (dosl. týdny) – druhý z Poutních v svátků, svátek týdnů (*Ex 24,22* aj. ), slavený na základě příkázání *Lv 23,15–16* „odpočítat plných sedm týdnů“. V biblické době byl svátek Šavuot svátkem ukončení sklizně obilí (ječmene). K tomu odkazují alternativní názvy *Chag hakacir* = Svátek sklizně (*Ex 23,16*) i *Aceret* = uzavření (sklizně). Pro odlišení od uzavření sklizně ovocných plodů (8. den svátku Sukot, také nazývaný *Aceret*) se používal také název *Aceret šel Pesach* (*PRK 28:6*) = uzavření pesachové periody (Šavuot je 50. dnem počítání omeru, počínaje 2. dnem Pesachu). V Chrámu se slavil obětmi prvotin ze sklizně, tanci při oltáři a dalšími rituály (*Ex 34,18–26*).

V rabínské literatuře formativního období je nejčastější název *Aceret*, od gaonského období se znovu vžil biblický název Šavuot. Svátek připadá na 6. den měsíce sivanu. V diaspoře se slaví 2. den svátku.

Rabínský judaismus obohatil původní zemědělský obsah svátku o další rozměr – do období Šavuot (6. sivan) je umístováno předání Tóry na Sinaji. Svátek je pak označován *zman matan Toratenu* = okamžik předání naší Tóry. Z hlediska posvátné historie lidu Izraele je Šavuot oslavou dovršení událostí Pesachu. Lid, osvobozený z otroctví, nyní získává od Boha Tóru, obsahující pravidla správného života, jež mohou dokonale naplňovat pouze svobodní lidé. V kruzích mystiků 16. století má původ rituál zvaný *Tikun lel Šavuot*, spočívající v nočním skupinovém studiu speciálně sestaveného textu shodného názvu. Obsahuje mj. výňatky z počátků všech týdenních oddílů Tóry a z ostatních biblických knih a *Mišny*, jejich četba se

považuje v této souvislosti za odpovídající četbě celých textů. Čtou se také některé mystické texty (*Sefer jecira*), později byly přidány úryvky z knihy *Zohar*.

Zvyky spojené se svátkem Šavuot většinou oslavují Tóru, studium a ideály učenecké společnosti. *Zohar* označuje dobu mezi Pesachem a Šavuot za „námluvy mezi Izraelem a nevěstou – Tórou“. Účastníci Tikunu jsou nazýváni *bnej hechala* = ti, kdo patří do (Božího) Chrámu. Zvykem je jíst mléčná jídla a tvarohové koláče, neboť Tóra je přirovnávána k „medu a mléku“ (*Pís* 4,11). Aškenázští Židé čtou svitek Rút, jenž v rabínské interpretaci snoubí tematiku zemědělskou (sklizeň) a mesiášskou (z Rút vychází král David, z něj pak mesiáš syn Davidův). Podle tradice král David navíc zemřel během Šavuot.

**Omer** (dosl. snop obilí) – (1) objemová míra pro suché plody, zejména zrno, odhadovaná asi na 2,5 nebo 4 l. (2) Oběť prvotin ze sklizně plodů země Izraele, přikázaná *Lv* 23,10–11. Bylo zakázáno požívat z nové sklizně, dokud nebyla oběť omeru v Chrámu provedena (*Lv* 23,12–14). Podle jiného příkazu (*Lv* 23,15n) začínalo ode dne přinesení omeru odpočítávání 49 dnů, po nichž padesátým dnem začal svátek Šavu'ot. Tyto dny se nazývají „omerovými dny“.

Zatímco původní význam slova omer je snop (arab. *ghumr*, Septuaginta *gomor*), rabínští učenci četli verš *Lv* 23,10, jako by hovořil o stejnojmenné objemové míře, a v souladu s tím chápali biblický příkaz jako přinesení zrna o objemu 1 omeru a nikoli snopu (*Raši Lv* 23,10). *Bible* také nespécifikuje druh obilí, zatímco rabínská literatura hovoří o ječmeni (bMen 68b). Podle rabínů mělo být obilí sklizeno stejného dne nebo v noci před přinesením do Chrámu (bMeg 20b), kde byla oběť provedena 16. nisanu, čili v den následující po svátku Pesach (bMen 65b). Obilí pro omerovou oběť mělo pocházet z pole poblíž Jeruzaléma (mMen 6:2). Některé podrobnosti obětního rituálu, jak o nich hovoří texty *Mišny*, *Tosefty* a talmudů mohou být zpětnou rekonstrukcí nesouvisející se skutečností. Současně však halacha vyvozuje důsledky z přerušení rituálu v důsledku zničení Chrámu. Podle *Mišny* (mMen 6:7) nesmí být plody z nové sklizně požitý ještě během 16. nisanu pro případ, že by došlo k očekávanému zázračnému obnovení Chrámu (jeho obnovením by automaticky vznikla povinnost omerovou oběť přinést, konzumace plodů sklizně může začít teprve následně). Důležitost, již rabínští učenci připisovali omeru, souvisela s jeho interpretací jakožto poděkování za seslání many, zázračné potraviny, již dal Bůh lidu Izraele během putování v poušti. I zde množství nasbírané potraviny odpovídalo objemu 1 omeru.

## VIII.6 Sukot

### *Sukot – etrog – Šmini aceret*

**Sukot** (dosl. stánky, přístřešky) – třetí z poutních svátků. V *Bibli* se Sukot nazývá Svátek stánků (*Chag ha-sukot*, *Lv* 23,34), Svátek sklizně (*Chag ha-asif*, *Ex* 23,16) nebo jednoduše Svátek (*He-chag*, *1 K* 8,2). V rabínské literatuře je nejčastější poslední označení, popřípadě jeho aramejská varianta *Chaga*. V liturgii se prosadil název *Zman simchatenu* = Čas naší radosti (viz *Dt* 16,14). Svátek začíná 15. dne měsíce tišri (*1 K* 8,66) a trvá 7 dní v zemi Izraele, 8 dní v diaspoře.

Podobně jako Pesach a Šavuot i svátek Sukot mísí původnější rovinu zemědělskou s rovinou posvátné historie. V zemi Izraele se jednalo o slavnostní ukončení sklizně ovocných plodů. Zřejmě i zvyk slavit svátek v improvizovaných přístřešcích (*suka*, viz dále), odkazuje k praxi přebývat během sklizně poblíž polí a sadů, jež byla ještě donedávna ve středomoří rozšířena. Na rovině posvátné historie je Sukot uzavřením posvátného příběhu lidu Izraele, jenž začíná událostmi Pesachu (vyvedení z Egypta a vytvoření svobodného lidu), pokračuje předáním Tóry na Sinaji (Šavuot), jež je komplikováno hříchem zlatého telete (*egel zahav*). Za tuto modloslužbu je lid potrestán čtyřicetiletým putováním pouští, jež právě svou provizorností připomíná stánek – *suka*. V průběhu vývoje svátku Sukot se vytváří množství myšlenkových struktur, jež složitě propojují původní zemědělský charakter svátku, poukazující k osídlení země Izraele, a posvátně-historický moment. Oba jsou nahlíženy optikou bytí lidu Izraele v diaspoře, z hlediska prožívání času pak v období před příchodem mesiášské doby, s níž vhodně konvenuje „provizorium“ přístřešků.

Nejdůležitější náboženskou povinností je přebývat po všech 7 (8) dní svátku v suce. *Mišna* věnuje celou kapitolu traktátu *Suka* analýze požadovaných rozměrů, materiálu a dalších parametrů suky (nejdůležitější je *schach* = kryt, střecha, jež je tvořena větvemi a ozdobami a musí propouštět určenou míru světla). Požaduje se, aby člověk během svátku považoval suku za své stálé obydlí. Zbožní proto nejen v suce jedli a studovali, ale také spali. V diaspoře je třeba dbát současně ohled na klimatické podmínky (chlad, déšť), protože plnění přikázání suky nesmí jít na úkor radostné atmosféry svátku. V případě potřeby je proto možné přesunout i slavnostní stolování do stálého obydlí. Již z pozdního středověku jsou doloženy ilustrace přístřešků, jež byly součástí domů (např. byla odstraněna část střešní krytiny), někdy byly suky dřevěné a zdobené rostlinnými nebo zvířecími motivy a nápisy.

Dalším charakteristickým zvykem prováděným o svátku Sukot je uchopování tzv. čtyř druhů (*arbaa minim*) v souladu s poněkud obecným příkazem *Lv 23,40*. Jako „plod stromu krásný“ (*peri ec hadar*) je používán *etrog*, speciální citrusový plod.

**Etrog** – citrusový plod, uchopovaný během rituálů svátku Sukot. *Talmud* (bSuk 34b) se snaží zpětně vysvětlit, jak mohl být nejasný požadavek *Lv 23,40* uchopovat „plod stromu krásný“ ztotožněn právě s etrogem. Etrog, jímž lze přikázání splnit, podléhá velmi přísným požadavkům. Plod musí být zdravý a nesmí být poškozen. Proto jsou nejpozději od 16. století používány speciální ozdobné (původně nejčastěji stříbrné) krabičky, které etrog ochraňují. Ten svou exotičností (studená žlutá barva jeho kůry i jemně kořeněná vůně) spolu s lulavem přispívá ke slavnostní atmosféře svátku Sukot.

„Větev propleteného stromu“ (*anaf ec avot*) byly identifikovány s myrtou (*hadas*). „Větev datlové palmy“ (*kapot temarim*), později nazývaná *lulav*, i „vrba potoční“ (*arvej nachal*), později jen *arava*, vyplývají přímo z biblického textu. V mišnaickém traktátu *Suka* a jeho rozvedení v *Babylónském talmudu* se rabínské učenci pokoušeli obhájit použití etrogu a určením parametrů každého ze čtyř druhů i výslednou podobu celého svazku, zvaného podle palmové větve *lulav*. Ten musí obsahovat jednu palmovou větev, jeden etrog, dvě větvičky vrby a tři větvičky myrty. Takovýmto lulavem se pak třese (heb. *lenaanea*) po všech 7 dní (pokud není prvním dnem svátku Šabat, pak pouze po 6 dní) v synagoze během ranní modlitby do všech čtyř světových stran. Tento rituál, jenž jistě původně souvisel se zajištěním prosperity, je rabíny



interpretován jako uznání Boha coby vládce přírodních živlů (bSuk 37b). O Šabatu mezi prvním a posledním dnem Sukot se v synagoze čte kniha Kazatel.

Sedmý den svátku se nazývá Hoša'na raba. Na paměť rituálů prováděných původně v Chrámu se v synagoze obchází bima (*hakafa*, plurál *hakafot*) a tluče se větvičkami aravy. Osmý den je považován za samostatný svátek a nazývá se *Šmini aceret* = Shromáždění osmého dne (*Lv* 23,36 a *Nu* 29,35) V zemi Izraele spadá na stejný den jako svátek Simchat Tóra, který se v diaspoře slaví až 9. den.

**Šmini aceret** – 8. den svátku Sukot, připadající na 22. tišri a nazývaný takto v *Lv* 23,36, *Nu* 29,35, *Neh* 8,18 a *2 Pa* 7,9. Heb. *acar* = shromáždít, *aceret* = (den) shromáždění. Protože byl i závěrečný 7. den Pesachu nazýván Aceret (*Dt* 16,8), je tak výsledně chápán jako „závěrečný svátek“. V diaspoře následuje po Šmini aceret svátek Simchat Tóra, v zemi Izraele se oba svátky slaví ve stejný den.

Šmini aceret je považován za samostatný svátek (*jom tov bi-fnej acmo*), odlišený od Sukot, což je naznačeno častým označením jako *chag* (svátek). I když je často slaven v suce, nepronáší se požehnání nad příkazem v suce přebývat, což tento den rovněž odděluje od Sukot. Zvykem je číst v tento den biblickou knihu *Kazatel*, zejména s poukazem na verš *Kaz* 11,2: „Dej díl sedmi, ba osmi!“ Probíhá čtení z Tóry (*kri'at ha-Tora*) a vzpomínková modlitba za zemřelé (*Hazkarat nešamot*). Svátkem Šmini aceret také počíná období dešťů, což je zohledněno zvláštním požehnáním („Ten, jenž nechá vanout vítr a padat déšť“) vkládaným do Amidy.

## VIII.7 Simchat Tora

### *Simchat Tora*

**Simchat Tora** (Radost z Tóry) – jeden ze svátků židovského liturgického roku, připadající na 22. tišri v zemi Izraele (tj. na Šmini aceret) a na 23. tišri v diaspoře. *Babylónský talmud* výraz Simchat Tora ještě nezná a hovoří pouze o druhém dni Šmini aceret (bMeg 31a). Vznik samostatného svátku, který je ovšem v liturgii spojen se Šmini aceret, se spojuje se zavedením jednorocního cyklu čtení z Tóry, jehož uzavření a současně otevření oslavuje. K halachickému osamostatnění došlo v Babylónii, nejspíše v době gaonské (nejpozději v 9. století).

V zemi Izraele se Simchat Tora pojí se vzpomínkou na zemřelé (*Hazkarat nešamot*) a s modlitbou za déšť, jež spíše souvisí s bezprostředně předcházejícím svátkem Sukot. Hlavním tématem je však oslava Tóry v liturgickém kontextu.

Nejpozději ve 14. století je doložen zvyk začít nový cyklus čtení Tóry četbou z Geneze ihned po dokončení Deuteronomia. Jaakov ben Ašer (*Tur* OCH 669) vysvětluje, že jinak by Satan Židy obvinil, že předčítání z Tóry ukončili a nechtějí už znovu začít. Při ranní bohoslužbě se ve Středozemí vyjímaly všechny svitky Tóry a pro každý byla recitována speciální liturgická skladba. Na konci 15. století bylo na některých místech zvykem, že děti na Simchat Tora rozmontovaly a spálily suku (*Maharik* 26). Stejný pramen také zmiňuje, že rabíni povolovali během svátku tančit v synagogách. Nové rituály vznikly v 16. století. Již v předvečer svátku

(22. tišri) jsou všechny svitky vyjímány ze svatostánku a obřadně nošeny kolem bimy (tzv. *hakafot*, singulár *hakafa*). V průběhu procesí jsou čteny pasáže *Dt* 33,1–29, *Gn* 1,1–2,3 a *Nu* 29,35–39, a to z různých svitků. Poté vedoucí modlitby (šliach cibur) vzal do rukou jeden ze svitků a prozpěvoval pro tuto příležitost určené hymny. Během ranní modlitby 23. tišri bylo zvykem, že každý člen obce četl z Tóry (*Dt* 33,1–29 se opakuje tak dlouho, jak je třeba). Osoba, jíž se dostane cti ukončit roční cyklus recitací pasáže *Dt* 34,1–12, se nazývá chatan Tora = ženich Tóry. Člověk, který je vzápětí vyvolán, aby četl celý první oddíl nového cyklu, je nazýván *chatan Berešit* = ženich oddílu Berešit (tj. první části knihy Genezis). Ve středověku zpravidla oba „ženichové“ věnovali větší sumy dobročinným fondům synagogy a následně vystrojili pro členy synagogy hostinu.

## VIII.8 Vysoké svátky

*Vysoké svátky – Roš ha-šana – hatarat nedarim – šofar – Jom kipur – Kol nidrej*

**Vysoké svátky** – výraz, který označuje období od židovského Nového roku do Dne smíření. Těchto deset dní od 1. do 10. tišri se také nazývá *Aseret jemej tešuva* = Deset dní pokání nebo *Asara jamim nora'im* = Deset hrozných dní. Na rozdíl od ostatních svátků, především Šabatu a Poutních svátků, Vysoké svátky postrádají aspekt radosti (*oneg*), pro svátky jinak charakteristický. Je to dáno jejich obsahem – Vysoké svátky jsou okamžikem, kdy Bůh hodnotí kvalitu lidských skutků v uplynulém roce a rozhoduje, zdali člověk bude v následujícím roce žít nebo má být pro své hříchy ze světa vzat.

**Roš ha-šana** (Nový rok) – jeden ze svátků liturgického kalendáře, slaví se 1. a 2. den měsíce tišri. Výraz Roš ha-šana se objevuje v *Ez* 40,1, kde však neoznačuje první den roku, ale spíše jeho počátek v obecném smyslu (nový rok s malým n). *Bible* používá názvu *Jom ha-tru'a* = Den troubení (*Lv* 23,24), což potvrzuje biblický původ zvyku troubení na zvířecí roh (*šofar*, viz níže). Biblické přikázání požaduje slavení Roš ha-šana pouze jeden den (*Lv* 23,24 a *Nu* 29,1), přesto jak v diaspoře tak v Erec Jisrael se slaví dva dny, zřejmě kvůli problémům se stanovením počátku nového měsíce. Výsledně počíná oslava Roš ha-šana v předvečer 1. tišri, tedy 29. dne měsíce elulu a trvá následující dva dny, jež se ve středověku někdy označovaly aramejským výrazem *joma arichta* = dlouhý den.

Židovský kalendář odráží poměrně komplikované prožívání času, odvíjející se na několika rovinách. 1. den měsíce nisanu, který *Bible* označuje za „počátek měsíců“ (*Ex* 12,2), lze chápat jako počátek ročního cyklu zpřítomňování posvátné historie lidu Izraele. Roš ha-šana, připadající na počátek sedmého měsíce, byla původně především počátkem ekonomického roku. Roš ha-šana je momentem, od kterého se odpočítávají sabatické a jubilejní roky (mRH 1:1). V rabínském judaismu však Roš ha-šana především otevírá „Deset hrozných dní“ (*Asara jamim nora'im*), každoroční období etického „účtování“ mezi jednotlivcem a Bohem, na jehož konci stojí Den smíření.

V liturgii je proto Roš ha-šana nazýván *Jom ha-din* = Den soudu nebo *Jom ha-zikaron* = Den připomenutí a pojí se s představou Boha sedícího na trůnu slávy (*kise kavod*) a probírajícího lidské skutky minulého roku. Podle *Mišny* (mRH 1:2) na Roš ha-šana „všichni lidé před Něj předstupují jako poražení rebelové“. Již celý předcházející měsíc elul je obdobím

sebezpytování a pokání. Z letargie má věřící vybudit pravidelné ranní troubení na zvířecí roh (*Lv 23,24*) a upozornit je na blížící se soud (*MT Tšuva 3:4*). Podle zmíněné tradice jsou na Roš ha-šana zcela spravedliví zapsáni do Knihy života (*Sefer chajim*) a zcela zkažení do Knihy smrti (*Sefer mejta*). V rabínské antropologii však běžný člověk není považován nikdy ani za zcela dokonalého ani špatného. Spíše ve svém životě mísí dobré a zlé skutky, pohybuje se někde mezi oběma extrémy a označuje se jako *bejnoni* = průměrný. Jeho osud tak není rozhodnut o Roš ha-šana, ale teprve na Jom kipur (*bRH 16b*). Během deseti hrozných dní, nazývaných také jako *Aseret j'me tešuva* = Deset dní pokání má benoni možnost nepříznivou bilanci svých činů za uplynulý rok pokáním zvrátit.

Přání příznivého rozsudku vyjadřují také typické novoroční pozdravy: *Šana tova!* = Dobrý rok!, popř. *Šana tova u-metuka!* = Dobrý a sladký rok!, především pak přání *Ktiva ve-chatima tova!* = Buď dobře zapsán a zpečetěn! Obecně kulturní povahu měly také zvyky naznačovat přání prosperity následujícího roku sladkými jídly (jablka, med, datle, granátová jablka) a jeho plnost kulatým chlebem.

Spíše s lidovou zbožností souvisí rituál tašlich (dosl. odhodíš), prováděný na první den svátku, nejčastěji po odpolední bohoslužbě. Spočívá z modliteb, recitovaných poblíž přírodního proudu vody, do něhož jsou symbolicky „odhozeny“ hříchy. V některých místech jsou hříchy ztělesněny kaménky nebo kousky chleba, které věřící do vody vhazují. Protože by házení kamének kolidovalo s omezeními Šabatu, byl někdy tašlich posunut na druhý den, pokud první den Roš ha-šana připadl na Šabat.

Slavnostní atmosféru Roš ha-šana vyjadřuje bílá barva synagogálních textilií (*parochet*, *Tora mantl*) i bílý plášť (*kitl*), který obléká vedoucí synagogální modlitby a někdy i ostatní zbožní muži. Po oba dny se bezprostředně po čtení ze svitku Tóry troubí na beraní roh. Mnohé další detaily synagogálních rituálů, z nichž některé jsou místně podmíněné, podtrhují význam svátku. Např. během recitace *Alejnu* je otevřen svatostánek a během věty *ve-anachnu kor'im ve-mištachavim* (voláme a klaníme se) aškenázští Židé pokleknou a položí se na zem (*bŠvu 16b*). Sefardští Židé během *Alejnu* nepokleknají. Synagogální modlitby jsou rozšířeny o početné liturgické skladby, především typu selicha – modlitby za odpuštění.

Rabínské tradice umisťují na počátek roku nebo přímo na Roš ha-šana některé významné paradigmatické události: „V měsíci tišri byl stvořen svět. V tišri se narodili praotcové (Avraham a Jaakov), Jicchak se narodil na Pesach. V tišri praotcové zemřeli. [...] Na Roš ha-šana vyšel Josef z vězení. Na Roš ha-šana skončilo zotročení našich předků v Egyptě...“ (*bRH 10b-11a*) Alternativní tradice umisťují některé ze zmíněných událostí (např. stvoření světa) do měsíce nisanu, což potvrzuje, že jak s Roš ha-šana tak s Pesachem byl spojován pocit počátku věcí, a jejich význam se tak v jistém smyslu překrýval.

**Hatarat nedarim** (dosl. uvolnění ze slibů) – rituál, jímž se ráno před Roš ha-šana anuluje určitý druh slibů (*neder*, plurál *nedarim*) a závazků/přisah (*švu'a*, plurál *ševu'ot*), které jedinec uzavřel slovem či myšlenkou v uplynulém roce. Touto problematikou se zabývají tři traktáty *Mišny* a *Babylónského talmudu* (*Nedarim*, *Nazir*, *Ševu'ot*).

Východiskem je přesvědčení, že člověk musí vyplnit a dodržet vše, k čemu se dobrovolně zaváže, jako by se jednalo o pozitivní příkázání z Tóry: „Vše, co vyjde z jeho úst, musí vykonat“ (*ke-chol ha-jece mi-piv jaase*). Pokud slíbené nevykoná, leží na něm trest za překročení negativního příkazu *Nu 30,3*: „Neznesvětí své slovo.“ Člověk by měl proto svá slova

vážít a raději neslibovat (*Dt 23,23*). I tak může snadno vyslovit bezděčný nebo unáhlený slib. Speciálně pro tento účel ustavený soudní dvůr může za jistých podmínek daný slib zpětně zrušit, a zbavit člověka závazku, jehož nedodržení by mělo za následek trest. To je právě účelem rituálu *hatarat nedarim*, prováděného krátce před tím, než je člověk za své skutky v uplynulém roce o Roš ha-šana souzen Bohem.

Stejně jako *Kol nidre* ě, jež se recituje na Jom kipur, byl rituál *hatarat nedarim* ve středověku předmětem mnoha nedorozumění ze strany nežidovské společnosti, která jej chápala jako důkaz údajné proradnosti a nepravdomluvnosti Židů. Ve skutečnosti se oba rituály týkají pouze úzce vymezené kategorie slibů a závazků. Anulovat lze pouze sliby, které dal člověk sám sobě – žádný slib dotýkající se další osoby nelze zrušit bez jejího souhlasu. Jak naznačuje samotný text *hatarat nedarim*, míří celý rituál na náboženské závazky, jdoucí nad rámec povinné observance, např. závazek k nějakému druhu askeze a vykonání konkrétní dobročinnosti, nebo jiného pozitivního příkázání. Proto se někdy říká, že se jedná o zrušení závazků k Bohu, což je ale spíše případ *Kol nidrej*.

Rituál tíše bere na vědomí pověřené chování člověka, který si v krizových okamžicích často říká: Vyvážnu-li z této šlamastiky, odepřu si to nebo ono, daruji peníze chudým apod., avšak když potíže přestojí, na slib zapomene, nebo již nepocítuje jeho naléhavost. Pouze takové sliby (dokonce i zapomenuté, nebo dané ve snu) popisovaný rituál ruší.

**Šofar** – dechový hudební nástroj vyrobený z rohu rituálně čistého zvířete, používaný při různých rituálních příležitostech. Šofar je zmiňován v *Bibli*. Jeho zvuk, vycházející z mračna na Sinaji roztřásl celý tábor lidu Izraele (*Ex 19,16 a 19, 20,18*). Použití rohu bylo předepsáno při vyhlášení novoluní (Roš chodeš, *Nu 10,10*), na Roš ha-šana a Jom kipur (*Lv 25,9*) a milostivého léta (*jovel, šmita, Lv 25,10*). První den Roš ha-šana, tedy první tišri, je v *Bibli* nazýván *Zichron tru'a* = Vzpomínka troubení (*Lv 23,24*) nebo *Jom ha-tru'a* = Den troubení (*Nu 29,1*).

Z *Talmudu* se dozvídáme, že v Chrámu byl šofar používán často v kombinaci s trumpetami (*chacocrot*). O Roš ha-šana a Jom kipuru byl používán roh z divoké kozy, rovný, vykládaný zlatem a opatřený nátrubkem. Během veřejných půstů se používal zatočený roh beraní, zdobený stříbrem u nátrubku. Doloženy jsou však i alternativní názory. Např. bRH 16a dává šofar používaný na Roš ha-šana do souvislosti s beranem událostí akedy (oběť Abrahamova, Gn 22) a požaduje použití rohu beraního. Rabínské právo výsledně povoluje jako šofar roh jakéhokoli rituálně čistého zvířete vyjma kraviho nebo telecího, který by byl připomínkou událostí zlatého telete (*Ex 32; bRH 26a*). Na Roš ha-šana musí být použit šofar z berana. Roh nesmí být mít prasklinu, která by narušovala jeho zvuk. Nesmí být také pomalován, ale je povoleno ozdobit jej vyrytým ornamentem (*ŠA OCH a MHŠ 586:17*). Rituál troubení šofaru může provádět každý schopný a zbožný Žid, nazývaný v této souvislosti *ba'al teki'a* (trubač).

Podle midraše oznámil zvuk šofaru druhý výstup Mojžíše na horu Sinaj, aby nebyl lid Izraele znovu pomýlen. V upomínku na tuto událost se každoročně na šofar troubilo v předvečer novoluní měsíce elulu (*ŠL §282*). Později ve středověku se rozšířil zvyk troubit po celý měsíc elul, vždy na konci ranní bohoslužby, vyjma posledního dne, který je předvečerem Roš ha-šana.

*Talmud* hovoří o širším použití šofaru, než jak je doloženo od středověku. Troubením měl být lid vyzván k pokání o veřejných půstech (mTaa 1:6), troubit se mělo při oznamování

rabínských rozhodnutí (bNid 40a), během pohřbů, vyhlašování nového měsíce a příchodu Šabatu (bŠab 35b). I ze středověku máme doloženo použití šofaru během procesu exkomunikace.

V mystické interpretaci představuje šofar paralelu jícnu – je duchovní „průdušnicí“ (*Zohar* III:99b), již odpovídá sefira Bina: „Stejně jako Izrael vyvolá dole jediný zvuk, smíšený z ohně, vody a vzduchu, jež vycházejí společně ze šofaru, tak i nahoře je šofar (tj. sefira Bina) rozezvučen, (...) svět se harmonizuje a převažuje soucit.“ (*Zohar* I:114b). Podobně i tři trubení o Roš ha-šana byla interpretována esotericky. Podle *Tosafot* (bRH 16b) 1. trubení probouzí Boží milosrdenství (*rachamim*) v momentě, kdy začíná období soudu, zatímco druhé a třetí má zmást Satana. Ten při druhém trubení myslí, že přišel mesiáš, a při třetím je ohromen, očekáváje zmrtvýchvstání, jež znamená konec jeho moci. V rozrušení zapomene na lid Izraele před Bohem žalovat.

**Jom kipur** (Den smíření) – jeden ze svátků liturgického kalendáře. Případá na 10. den měsíce tišri. Uzavírá období Deseti hrozných dní (*Asara jamim nora'im*), počínajících Novým rokem a ukončuje periodu sebezpytování a pokání, trávající již od počátku předcházejícího měsíce elulu. V Bibli se nazývá *Jom ha-kipurim* (*Lv* 23,27 a 28). Tento i pozdější rabínský název Jom kipur je odvozen od slovesa *kapar* = pův. pokrýt (*KBL*), následně metaforicky ve spojení *kapar panav be-* = pokrýt něčí obličej (darem), čili získat si něčí přízeň (*Gn* 32,21). Výsledně znamená sloveso *kapar* odčinit škodu nebo vinu, napravit prohřešek (*2 S* 21,3, *Ex* 32,30, *Jr* 18,23).

Na rozdíl od ostatních židovských svátků postrádá Jom kipur radostnou atmosféru, charakteristickou např. pro Šabat nebo Poutní svátky. Tóra hovoří o 10. tišri jako o dni, kdy se člověk v pokoře a ponížení ukazuje před Bohem (*Lv* 16,29), jenž jej očišťuje (*kapara*) od hříchů (*Lv* 16,30). Podle příkázání Tóry je o tomto dni co nejpřísněji zakázáno vykonávat jakoukoli práci (*Lv* 23,28 a 31), a to od večera předcházejícího devátého dne až do konce dne desátého (*Lv* 23,32). Tóra označuje Jom kipur jako den naprostého přerušování činnosti (*šabat šabaton*, *Lv* 23,32). Na Jom kipur se proto vztahují veškerá omezení, rozpracovaná rabínským judaismem pro Šabat. K nim navíc v souladu s potlačěním radosti (*oneg*) a naopak zdůrazněním strachu před Božím soudem přistupuje půst a některá další omezení s očištnou (purifikační) a sebetřýznivou (asketickou) funkcí.

*Mišna* traktátem Joma (Den smíření) zavádí kategorii náboženského práva, v jejímž rámci jsou i v *Toseftě* a v talmudech rozpracovány zákony týkající se Jom kipur. Stanovují se zde (*mJom* 8:1) základní omezení – je zakázáno (1) jídlo a pití, (2) koupání, (3) aplikace kosmetických prostředků, (4) nošení kožené obuvi, (5) sexuální styk. Na základě principu *tosefet Jom kipur* (přídavek k Jom kipur) začíná půst již asi 30 minut před západem slunce 9. dne a trvá tak zhruba 25 hodin. Krátce předtím, po odpolední modlitbě, byla často pořádána slavnostní hostina (*se'uda mafseket* = dosl. přerušující hostina), jež umožňovala věřícím posilnit se před dlouhým půstem. Veškerým omezením je navíc nadřazen koncept zachování života, jenž zákazy automaticky ruší, pokud by mohly vést k ohrožení lidského života. Z očištných rituálů, vycházejících z požadavků na rituální čistotu kněží (*Lv* 16), je nejvýznamnější zvyk mužů vykonat koupel v rituální lázni den před Jom kipur.

Liturgie Jom kipur je ve znamení modliteb vyjadřujících stav sebezpytování a projevení lítosti za učiněné hříchy. Mezi nejvýznamnější komponenty patří žádosti za anulování

nesplněných slibů, jež se ovšem v žádném případě nedotýkají vztahů mezi lidmi. Proto je zvykem před Jom kipurem požádat o odpuštění osoby, kterým člověk snad v uplynulém roce nějak ublížil. Projevení lítosti vzhledem k Bohu je také obsahem liturgických básní typu *selicha* (plurál *selichot*), jež jsou vkládány do synagogální bohoslužby. Recituje se zpověď hříchů (*viduj*), jež nahrazuje svou očištnou funkci (*kapara*) v Bibli popsaný rituál odesílání kozla do pouště „k Azazelovi“ (Lv 16, 20–22). Časté je nošení bílého pláště (*kitl*) ženatými muži. Jom kipur je jediným případem, kdy se také nosí modlitební plášť (*talit*) během večerní modlitby. Závěr Jom kipuru je ve znamení vyznání víry v jediného Boha formou recitace Šma a dramatickost okamžiku je zdůrazněna troubením na zvířecí roh.

**Kol nidrej** (dosl. všechny sliby) – modlitba, zvaná podle úvodních slov a recitovaná v synagoze na počátku bohoslužeb Dne smíření. Převážně aramejský text je anonymní, obsahuje jej (ovšem v hebrejštině) již *Sidur Amram Gaon*, což prokazuje jeho existenci v gaonském období. Podobně jako novoroční rituál *hatarat nedarim* je modlitba *Kol nidrej* prosbou o vyvázání ze závazků a slibů, jež člověk „od minulého Jom kipuru do tohoto“ učinil mimovolně a jež se nedotýkají druhých osob, protože závazek ke druhé osobě je bez jejího souhlasu nezrušitelný. Podle rabínského práva lze sliby zrušit pouze v odůvodněných případech za účasti soudního dvora. Doprovodný rituál na tuto skutečnost naráží: nejčastěji dva rabíni nebo významní členové obce vyjmou po svitku Tóry ze svatostánku a na bimě vytvoří spolu s chazanem soudní dvůr pro účel *Kol nidrej*. Protože soudní dvůr nesmí na Jom kipur zasedat, recituje se *Kol nidrej* ještě za světla před modlitbou maariv (*MŠ OCH 619:1*). V závislosti na místním zvyku se recituje *Kol nidre* 1×, 2× nebo 3×. V takovém případě „Poprvé velmi tiše, jako člověk, který váhá vstoupit do paláce, aby žádal krále o dar, a bojí se k němu přiblížit. Podruhé postupně trochu zvyšuje hlas. A napotřetí již zvyšuje hlas víc a víc, jako někdo, kdo je v paláci doma, patří ke královým lidem a král mu naslouchá.“ (*Vitry §351*).

Samotný koncept zrušení jakéhokoli závazku narážel na odpor některých rabínských autorit, zejména v Babylónii. Saadja Gaon vztahoval *Kol nidrej* jen na kolektivní sliby komunity vydané pod vnějším nátlakem, zatímco žádné sliby dané jednotlivcem nemohly být následně zrušeny. Jehudaj Gaon dokonce zakazoval studium talmudického traktátu *Nedarim* (Závazky), který se tímto tématem zabývá, a sám Amram Gaon, který *Kol nidrej* do svého *Siduru* zařadil, hovoří o „hloupém zvyku“ (*minhag štut*). Navzdory odporu gaonů byl zvyk recitovat modlitbu *Kol nidrej* v gaonské době již rozšířen. Současně vždy existovaly obce, které *Kol nidrej* do své liturgie nepojaly. Dalším důvodem k rezervovanosti vůči tomuto rituálu mohla být jistá duplicita s *hatarat nedarim*, na kterou mimoděk upozorňuje např. Jaakov Mollin, když označuje *Kol nidrej* týmž názvem (*Minh Lel Jom kipur 5*).

## VIII.9 Lag ba-omer

### *Lag ba-omer*

**Lag ba-omer** (dosl. 33. den omeru) – polosvátek (*chol ha-mo'ed*), připadající na 18. ijar, jež je 33. dnem tzv. omerového období, neboli 49 dní, jež se odpočítávají od 16. nisanu, kdy byla

přinášena v Chrámu obětí omeru. 50. dnem počíná svátek Šavuot. Název vznikl vyslovením písmen lamed a giml, jež tvoří číslovku 33 (lamed = 30, giml 3; viz příloha 1). Lag ba-omer je z ne zcela jasných důvodů slaven jako svátek učenců. Podle *Talmudu* (bJev 62b) tohoto dne ustal mor, jenž vypukl mezi žáky učence rabi Akivy (*ŠA* OCH 493:2). Podle Moše Schreiberova (zvaný Sofer, 1762–1839) tohoto dne začala padat mana (glosa k *ŠA* JD 233).

Zvláštní důležitost má Lag ba-omer v kabale. Podle tradice v tento den zemřel Šimon ben Jochaj, učenec *Talmudu*, jemuž bylo připisováno autorství mystické knihy *Zohar*. Kabalisté proto nazývají Lag ba-omer také jako *Hilula de-rabi Šimon ben Jochaj* = Svatba rabi Šimona ben Jochaje, což odkazuje k harmonii, jež se měla rozhostit mezi všemi světy v důsledku smrti rabína, jenž je pro kabalisty archetypem mystika. Safedští Židé měli ve zvyku navštěvovat tohoto dne hrob Šimona ben Jochaje v nedalekém Meronu. Vzhledem k tomu, že svátek není biblického původu a ani v rabínském judaismu není jeho obsah přesně určen, liší se konkrétní způsob jeho oslavy podle místního zvyku.

## VIII.10 Tiš'a be-av

### *Tiš'a be-av*

**Tiša be-av** (přesněji Tiš'a) – 9. den měsíce avu; půst je připomenutím zničení prvního i druhého Chrámu a vyvrcholením období smutku, jenž začíná 17. tamuzu rovněž půstem (*šiva asar be-tamuz*). Půst se drží celý den, tj. od západu slunce do západu slunce. Na tento den se vztahují stejná omezení jako při smutku za zemřelé. V aškenázských synagogách je v předvečer Tiša be-av odstraněna ozdobná textilie a věřící demonstrativně čtou text *Ejcha* (*Pláč Jeremjášův*).

## VIII.11 Chanuka

### *Chanuka – chanikija*

**Chanuka** (dosl. zasvěcení) – pobiblický svátek, slavený po osm dnů počínaje 25. dnem měsíce kislev (viz *IMak* 1,59). Byl ustaven Judou Makabejským jako upomínka na „zasvěcení oltáře“ v Jeruzalémském chrámu (*IMak* 4,59) nebo „očištění Chrámu“ (*2Mak* 1,18). Oba výrazy poukazují na zasvěcení Chrámu (*chanukat ha-Bajit*) roku 165 před n. l. poté, co do něj byly tři roky předtím na příkaz Antiocha IV. Epifana vneseny sochy cizích bohů (Zeus Olympský, *2Mak* 6,2) a provozovány cizí rituály a oběti. Midraš (*NuR* 13:4) umisťuje na 25. kislev dokončení předchůdce Chrámu – Stanu setkávání (*Miškan*).

Oslavy byly od počátku založeny na symbolice světla – odtud alternativní název *Chag ha-urim* = Svátek světel. Na dvou místech v knihách Makabejských (*2Mak* 10,6 a 1,9) se přirovnává nová oslava k slavnostem stánků (Sukot), které také trvají osm dní a během nichž hrálo v období druhého Chrámu světlo důležitou úlohu (mSuk 2:4). Svátkem světel nazývá Chanuku teprve Josephus (*Ant.* XII 7:7).

Zatímco někteří badatelé se snažili interpretovat světla Chanuky jako přeznačení původních oslav zimního slunovratu, rabínské tradice (bŠab 21b) spatřují jako důvod událost, která se měla odehrát během zasvěcování Chrámu makabejskými. V Chrámu byla nalezena jediná nádoba rituálně čistého oleje s pečeti velekněze, použitelná v chrámovém svícnu, zvaném menorah, jehož světlo je podmínkou chrámového provozu. Jednodenní dávka oleje zázrakem vystačila na osm dní, což byla doba nutná k přípravě nového oleje. Tak se vysvětluje nejen délka svátku, ale i nejvýznamnější zvyk, udržovaný již v době *Mišny*, totiž zapalování chanukových světel. Příběh je zřejmě variantou starší tradice, dochované v *IMak* 18–36 a postavené na paralele s obnovením chrámové bohoslužby Nehemjášem po návratu z babylónského exilu.

Podle *Talmudu* (bŠab 21b) se původně chanuková lampa umísťovala poblíž dveří vně domu. Pokud člověk bydlel v patře, pak za okno nejbližší ulici. V době nebezpečí mohla být lampa umístěna uvnitř domu. Tato praxe převládla, i když ještě *Šulchan aruch* zmiňuje umístování světel vně domu (*ŠA OCH* 671:5). Na stejném místě *Talmud* také dokládá původní rozrůzněnost v počtu rozsvícených světel. Podle jednoho názoru stačilo každého z osmi dní jediné světlo na jednu domácnost, zbožní rozsvěcovali každý den jedno světlo za každého člena domácnosti. V praxi převládl zvyk, který *Talmud* připisuje „nejzbožnějším ze zbožných“ – zapaluje se v každé domácnosti postupně 1 až 8 světel, a to nejčastěji vzestupně (*ŠA OCH* 671:2), méně často sestupně.

Přestože je Chanuka pobiblickým svátkem, talmudické i středověké texty opakovaně zdůrazňují důležitost rozsvěcování chanukových světel (*hadlakat ner Chanuka*). Podle *Šulchan aruchu* (*ŠA OCH* 671:1) „i chudý, který žije z almužny (*cedaka*), ať si vyžebřá nebo prodá svou příkrývku a pořídí olej k rozsvícení chanukových světel.“ Světlo chanukového svícnu (*chanukija*) nesmí být použito k osvětlení místnosti. Před jeho zapálením prostřednictvím pomocné lampy (*šamaš*) by proto místnost neměla být zcela temná. Ze stejného důvodu také není zvykem vykonávat v přítomnosti *chanukije* práci, i když jinak během Chanuky nejsou lidské činnosti omezeny. Vyhnout se práci u světla *chanukije* je doporučováno zejména ženám, což je odrazem propojení událostí makabejských válek s příběhem Judit. Ze stejného důvodu se také o Chanuce zejména u Aškenázů jedl sýr coby mléčný produkt (*ŠA OCH* 670:2) – Judita uspala Holoferna mlékem. Později ve východní Evropě také koblihy a bramborové placky (*jidiš latkes*). Zvykem je hrát různé hry (viz také Purim), děti točí káčou (*jidiš drejdl*).

**chanukija** – devítiramenný svícen, používaný o svátku Chanuka. Požaduje se, aby osm světel bylo na stejné úrovni, samostatných a v přímce (*MŠ OCH* 671:4). Deváté, zvané *šames* = sluha, je odděleno. Jinak nejsou na podobu *chanukije* kladeny zvláštní požadavky. Vedle symetrického uspořádání ramen, poukazujícího k menorah, byl rozšířen i tzv. lavicový typ.



## VIII.12 Purim

### *Purim – megila*

**Purim** (dosl. losy, *Est* 3,7; 9,24 a 26) – veselý svátek s karnevalovým aspektem, slavený v souladu s *Est* 9,21 vždy 14. adaru jako upomínka příběhu biblické knihy *Ester* o zachránění Židů před úklady zlého Hamana díky moudrosti Mordechaje a jeho schovanky Ester. V přestupném roce připadá Purim na 14. adar šeni. V opevněných městech (např. Jeruzalém) se v upomínku delšího boje v městě Šušan (Súsy; *Est* 9,18) slaví tzv. Šušan Purim o den později, tedy 15. adaru.

I když *Est* 9,19 a 22 používá termínu *jom tov* – svátek v užším smyslu, zvyky s oslavou Purimu spojené jsou zcela opačného charakteru a tomu odpovídá i nepřítomnost odpovídajících omezení. O Purimu jsou povoleny finanční transakce, vykonávání běžných činností a manuálních prací je prakticky neomezeno. Z náboženskopravního hlediska se Purim podobá svátku Chanuka. Maimonides jim v *Mišne Tora* věnuje společný oddíl, kde opakuje i výrok *Jeruzalémského talmudu* (jMeg 7a): „Všechny knihy prorocké a spisy v mesiášské době zmizí, kromě Svitku Ester, který přetrvá jako pět knih Tóry a jako halachot ústní Tóry.“ (*MT*, Chanuka ve-megila 2:18.).

V prvních stoletích existence rabínského judaismu nebyly ustáleny zásady splnění povinnosti „muže i ženy vyslechnout čtení Svitku Ester“ (*KŠA* 141:7). Ještě *Babylónský talmud* dokládá praxi čtení pouze některých úryvků a diskutuje rovněž o jazyce, ve kterém může být text čten (bMeg 18a). Výslednou praxí je čtení celého textu (bMeg 19a) v hebrejštině, i když ještě ve 14. století protestoval Jicchak bar Šešet (*Responza* 388–391) v Zaragoze proti čtení ve španělštině. *Šulchan aruch* (*ŠA* OCH 690:8–10) použití překladu nevylučuje. Je-li text čten v originále, splní povinnost i posluchač, který hebrejsky nerozumí. Naopak je-li text čten v jiném jazyce, splní povinnost jen ten, kdo rozumí. Již některé starší detaily rituálu čtení *Svitku Ester* předznamenávají svou figurativností pozdější zvyky. Např. bMeg 16b požaduje, aby byla jména 10 zabitých Hamanových synů i následující slovo 10 (*Est* 9,7–10) čtena jedním dechem, protože jejich duše odešly v jediném okamžiku. Podobně předčítatel nerozvíjí svitek postupně, ale nejdříve jej zcela rozvine a zpřehýbá jednotlivé listy v souladu s doslovným porozuměním výrazu „dopis o Purimu“ (*Est* 9,29).

*Est* 9,19 hovoří o „radosti, hodokvasu“ a „vzájemném posílání dárků“, čímž určuje základní prvky, později rozvíjené mj. v závislosti na okolním prostředí. Posílání symbolických dárků (*mišloach manot*), zpravidla pamlsků, je doprovázeno obdarováním chudých. Pravidlem je obdarovat alespoň 2 potřebné (*ŠA* OCH 694:1); povinnost se vztahuje i na toho, kdo je sám živ z almužny. Zásadou je rovněž nezkoumat, kdo je obdarován, avšak „daruje tomu, kdo nastaví ruku“ (*ŠA* OCH 694:3). V některých regionech bylo zvykem obdarovat i Nežidy. Současně byly organizovány sbírky pro chudé v synagogách jako symbolické připomenutí poloviny šekelu, darované Chrámu v měsíci adaru. Vrcholem oslav Purimu je hostina na večer 14. adaru (*se'udat purim*). V židovské společnosti, která má obecně rezervovaný vztah k alkoholu, je purimová hostina jediným okamžikem, kdy je nemírné požívání alkoholu konvencí (i když nikoli nutností). *Talmud* (bMeg 7b) říká, že by měl člověk pít, až nebude schopen rozlišit mezi „proklet buď Haman“ a „požehnán buď Mordechaj“.

Nemírné požívání alkoholu během purimové hostiny je jen jedním z mnoha karnevalových prvků, jež se rozvinuly nebo byly přímo přežaty z nežidovského prostředí, o čemž svědčí jejich nepřítomnost u orientálních Židů. Středověký aškenázský purim byl skutečným „světem naruby“, jedinečným vlomem chaosu do světa jinak vždy podřízeného pevné hierarchii hodnot a sociálních vztahů. Oblékání masek a převlékání mužů za ženy či naopak je nejen typickým prvkem evropského karnevalu, ale navíc jasným porušením biblického zákazu (*Dt 22,5*). Při purimové hostině byl pronášen falešný kiduš a odehrávala se představení s tematikou purimového příběhu, obsahující parodické prvky (*purimšpil*). Prozpěvovaly se „falešné“ liturgické texty, parodující skutečné modlitby. S odkazem na „vrhání losů“ (*Est 3,7*) jsou dovoleny jinak zakázané hazardní hry.

Terčem zlosti i výsměchu je zákeřný Haman. Při zmínce jeho jména během předcítání bylo zvykem projevovat nesouhlas syčením, jméno Mordechajovo naopak přivítat obdivným hvízdáním. Ve východní Evropě byly později používány řehtačky (jidiš *gregar* z polského *grzegarz*). Popsané zvyky jsou rabíny vztahovány k verši *Dt 25,19* „vymažeš památku Amaleka“ (viz dále) a vyústily v pozdně středověký zvyk psát Hamanovo jméno na podrážky bot a během čtení je pak dupáním vymazat. Postupně opuštěn byl starý zvyk pálit během Purimu figurínu Hamana.

Purimové veselí není jen manifestací obecně středověkého karnevalového prvku, jak jej popsal Michail Bachtin ve své studii o Rabelaisovi. Obsahuje také prvek sublimace jisté kolektivní frustrace, pramenící z neustálého pronásledování a pocitu ohrožení. Haman je nejpozději od *Mišny* (mMeg) považován za potomka biblického Amaleka (*Ex 17,8–16*), ikonického pronásledovatele židovského lidu. Tak je vysvětleno Hamanovo jinak nepochopitelné rozhodnutí vyvraždit všechny Židy kvůli jedinému Mordechajovi, který se mu odmítá poklonit. Purim se v rabínském judaismu stává oslavou nikdy neuskutečněného vítězství Židů nad svými pronásledovateli.

Den před Purimem (13. adar) je ustanoven půst, zvaný Taanit Ester, v připomínku tří postních dnů, kterými se Ester neúspěšně pokoušela odvrátit Hamanův zločin (*Est 4,16*). Pokud padne 13. adar na Šabat, přesunuje se půst na čtvrtek. Nejstarší zmínka Taanit Ester pochází až z 8. století a násilné odvození z *Est 9,18* a bMeg 2a ukazuje spíše na snahu vytvořit ritualizovaný předěl mezi dobou řádu a do něj se vlamujícího se chaosu. Podle doslovného čtení *Ester* se třídní půst odehrál ještě v měsíci nisan, kdy je ovšem postění zakázáno. Proto se někteří zbožní postili následující dva pondělky a čtvrtek po Purimu (*ŠA OCH 686:3*).

**Megila** (dosl. svitek) – (1) Traktát *Mišny*, *Tosefty* a obou talmudů. (2) Megilat Ester, biblická kniha stejného jména. Text je čten o svátku Purim, často ve formě skutečného pergamenového nebo papírového svitku. Text byl psán ručně, z pozdější doby dochovány svitky tištěné. Zvláštností je typ zvaný „*ha-melech*“ (král), u kterého je text pisařem rozložen tak, že každý sloupec vyjma prvního počíná slovem *ha-melech*. Svitek může být uložen v ozdobném pouzdře z kovu nebo dřeva.

## IX. Mystika, magie a lidové představy

*Mystika – maase merkava – kabala – magie – amulet – ejn ha-ra – démoni – Lilit – golem*

**Mystika** (z řec. *mystikos* = zasvěcenec Eleusinských mystérií) – záměrné usilování o dosažení spojení, identity nebo vědomí mimosvětské reality. K mystickému zážitku spojení s mimosvětskou realitou (*unio mystica*) nebo k jejímu prostému vědomí může dojít i spontánně. Aby se mohl mystický zážitek stát předmětem religionistického zájmu, musí se odehrát na pozadí konkrétního náboženského systému (nebo jiné ideologie), z něhož adept (mystik) vychází a v jehož intencích se zpravidla pohybuje vyjádření jak mystického zážitku, cesty k jeho dosažení tak i (nejčastěji) informace o světě jeho prostřednictvím dosažené.

Zdá se, že schopnost „zakusit nadpřirozeno“ je všeobecně lidská, i když její vyjádření je kulturně podmíněné. Mnohá náboženství proto obsahují mystické prvky nebo v jejich rámci vznikají mystická učení. Ta mohou mít s běžnou, normativní zbožností složitý vztah. V základu každého náboženství můžeme indikovat jistý iracionální moment, plynoucí ze samotného předpokladu mimosvětské reality. Mystické učení, vycházející z hlubokého a často spontánního náboženského prožitku může proto daný náboženský systém oživovat. Současně však institucionalizované náboženství nezřídka pociťuje k mystice jistou nedůvěru, pramenící z exkluzivity mystického prožitku. Ten je nejen těžko přenosnou zkušeností, ale staví mystika do pozice nadřazené běžnému světu a jeho společenskému uspořádání, jež chce mít institucionalizované náboženství vždy pod kontrolou. Mystikova loyality „mainstreamovému“ náboženství tak může být narušena dvěma způsoby: /1/ Zkušenost nadpřirozena a poznání mimosvětské reality jej odvádí z tohoto světa. Mystik je podezřelý z toho, že nebere stávající uspořádání vážně (mystik – anarchista). /2/ Mystik je získanou znalostí věcí naopak veden k aktivismu – stávající uspořádání věcí se snaží změnit (mystik – revolucionář). V obou případech je mystikova pozice z hlediska náboženských institucí problematická a často vyvolává represivní reakci z jejich strany.

U mystika zase vědomí vlastní exkluzivity a obavy z pronásledování vedou ke snaze kontrolovat šíření mystického učení. Často jsou jeho části předávány ústně, při zapisování je používán záměrně složitý, vlastní významy zakrývající jazyk. Samotná možnost komunikovat mystickou zkušenost ne-mystikovi je vysoce diskutabilní. Mystická učení jsou proto většinou dokumentována jen neúplně a jejich rekonstrukce je obtížná.

V rámci rabínského judaismu existovala v různých obdobích a regionech mystická učení, z nichž některá se vzájemně prostřednictvím textů ovlivňovala. I když i rabínským judaismem probíhá jistá polemika s mystikou, jedná se spíše o snahy mainstreamového systému mystiku usměrňovat než ji postavit mimo hranice ortodoxie. Svou roli zde jistě hrála i skutečnost, že menšinové a neplnoprávné postavení Židů vedlo ke snahám minimalizovat vnitřní rozkoly, jež mohly již tak křehké soužití s nežidovským okolím ohrozit. *Babylónský talmud*, jenž obsahuje ozvuky nejstarších mystických doktrín, vyjadřuje zároveň vědomí jejich nebezpečnosti:

Čtyři vstoupili do sféry mystické zkušenosti (pardes): Ben Azaj, Ben Zoma, Acher a rabi Akiva. [...] Ben Azaj pohlédl a zemřel. [...] Ben Zoma pohlédl a ztratil rozum. [...] Acher přerval kořeny (tj. opustil judaismus). Rabi Akiva vyšel nezraněn.“ (bChag 14b)

V souladu s tím i výrazy používané pro židovskou mystiku odrážejí její esoterický charakter: *sod* = tajemství, *chochma nistara* = skrytá moudrost, *kabala* = tradice. Prvním významným proudem židovské mystiky byla tzv. mystika merkavy (maase merkava), rozvíjející mystickou vizi vozíku, nesoucího trůn Boží slávy, v knize *Ezechielově* (Ez 1,4–28).

**Maase merkava** (události n. činy vozíku) – jeden z proudů židovské mystiky. Popis události stvoření v knize *Genesis* (Gn 1–2) a mystická vize vozíku v knize *Ezechielově* (Ez 1,4–28) stojí vedle některých apokryfů (především *Knihy Henochova*) v základu dvou nejstarších proudů židovské mystiky, *maase be-rešit* = události stvoření a *maase merkava* = události vozíku. Tyto obtížně datovatelné proudy mystiky (1.–10. století n. l.), jež jsou vzájemně propleteny, jsou navíc zřetelně ovlivněny gnosticizmem a některými pozdními helénistickými myšlenkovými systémy, především pythagoreismem. Jeho vliv je patrný například ve spisu *Sefer jecira* (*Knihy tvoření*, asi 3.–6. století), v němž nalézáme úvahy o tvořivé funkci písmen hebrejské abecedy a číselných hodnot, jež jim jsou přiřazeny. Mystika merkavy rozvíjí Ezechielovu vizi vozíku, neseného čtyřmi bytostmi (*chajot*), na němž spočívá trůn Boží slávy (*kise kavod*). V dochovaných textech nalézáme detailní popisy nebeského světa trůnu, výčty andělů a jednotlivých nebeských sfér. Tzv. hechalotické texty, z nichž nejvýznamnější jsou *Hechalot rabati* (*Větší paláce*) a *Hechalot zutrati* (*Menší paláce*), se soustřeďují na popis sedmi „paláců“ (*hechal*, plurál *hechalot*), jež tvoří sedmé nebe. V sedmém paláci adept pohlédne na samotný trůn (*kise*). Jedinečnost hechalotické literatury spočívá mimo jiné v malé roli, již v ní hraje exegetický prvek, jinak v textech judaismu prominentní. Hechalotické texty jsou oproti tomu svébytnými popisy náboženské zkušenosti. I když východiskem je vposledku biblický text, vlastní spekulace mystiky merkavy jsou na Bibli nezávislé. Ezechielova vize nehovoří o palácích a jejich síních a také používaná terminologie je zcela originální. Dochované texty navíc dovolují rekonstruovat mnohé praktiky samotnému výstupu k merkavě (*alija*; pozdější texty hovoří paradoxně o „sestupu“ – *jerida*). Doloženo je částečně i sociální zakotvení tohoto mystického proudu – texty hovoří o skupině nazývané *Jorde merkava* (ti, kdo sestupují k merkavě), jež byla organizovanou „školou“ mystiků. Její adepti museli splnit jisté podmínky (*HechR* 13), mezi nimiž vedle morálních kvalit hrála svou roli i fyziognomická a chiromantická kritéria. Poté bylo adeptovi umožněno připravit se na výstup k merkavě, jenž spočíval především v asketických praktikách a také recitaci hymnů v poloze s hlavou mezi kolena. Tato tělesná poloha je i v jiných mystických systémech považována za vhodnou k navození prehypnotické autosugesce. Poté adept ve stavu extáze započne mystickou cestu. Prochází sedmi nebi, z nichž poslední se skládá ze zmíněných sedmi paláců. Při vstupu do jednotlivých částí nebe se setkává s dveřníky, kteří průchod mystikově duši umožňují na základě magické pečeti tvořené tajným jménem Božím. Při jejím spatření démoni a nepřátelští andělé uletí. S každou další úrovní jsou nebezpečí, jimž je duše adepta vystavena, větší. Andělé se jej snaží z

nebes vyhnat, oheň, jímž plane jeho vlastní tělo, jej hrozí sežehnout. Prostředkem, jenž umožňuje mystikovi v plamenném nebi přežít, je proměna jeho těla v oheň (*lapidej eš* = ohnivě pochodně), zatímco jeho duše se transformuje v anděla Metatrona, jenž je biblickým Henochem: „Byl-li člověk nehoden spatřit Krále (Boha) v jeho nádheře, andělé u vstupu rozruší jeho smysly a pomatou jej. Řeknou-li však: Vstup! a on vstoupil, ihned jej uchopí a vhodí do proudu ohnivě lávy...“ Na konci mystikova výstupu je poznání (*gnosis*), ovšem na rozdíl od dualistické helénistické gnóze v centru zájmu mystiky merkavy je vždy jediný Bůh jakožto stvořitel a vládce světa. Plodem konečné vize je popis rozměrů Božího těla (*ši'ur koma*). Antropomorfismy, jímž se příslušné texty nemohly vyhnout, vzbuzovaly u mnoha rabínských učenců silný odpor.

Silně mystický podtext mělo také myšlení středověkých německých chasidim (*chasidej aškenaz*), pro něž je příznačné především propojení s rovinou lidového náboženství, magické a divinační praktiky. Zhruba od roku 1200 se začíná nejprve ve Španělsku a v Provence formovat nejdůležitější proud židovské mystiky, kabala. Na konci 13. století vzniká kniha *Zohar*, nejvýznamnější text kabaly, od něhož se odvíjí v podstatě veškerý následný vývoj kabaly. Na interpretaci *Zoharu* je založena luriánská kabala 16.–17. století a vysokou důležitost si *Zohar* zachovává jak v mystických úvahách polského chasidismu, tak v myšlení jeho odpůrců, mitnagdim.

**Kabala** (dosl. tradice) – nejvýznamnější proud židovské mystiky. Kabala se formuje asi v polovině 12. století především v Provence a v Katalánsku. V základech středověké kabaly můžeme identifikovat některé starší prvky, které poskytují substrát, jež kabala tvořivě rozvíjí:

/1/ Agada, narativní tradice, obsažené v *Talmudu* a v midraších, poskytla kabale exegetické metody, volně nakládající s verši Písma. Především vytržení verše nebo jeho části z původního kontextu, dovolující podložit mu zcela nový význam, bylo kabalou často zužitkováno. Dále kabala převzala v agadě přítomné mytické prvky, zejména mytický obraz Boha jako stvořitele a božského vládce, zasahujícího konkrétními činy do historie a odpovídajícího na lidskou modlitbu, Boha, který spolu s Izraelem oplakává zničení jeruzalémského Chrámu a trpí s Izraelem muka exilu (*galut*). Snad nejoblíbenější midrašickou kompilací byl pro kabalisty antropomorfismy oplývající *Pirkej de-rabi Eliezer* (8. století).

/2/ Halacha, normativní tradice a její teologické pojetí představovalo pro všechny středověké Židy včetně kabalistů základ vzdělání. Úvahy rané kabaly až do *Zoharu* se zcela pohybují v hranicích standardní normativity a pro teozoficko-teurgický proud kabaly (viz dále) bude i později mystický způsob plnění Božích příkázání centrálním tématem.

/3/ S halachou poněkud souvisí liturgie, jež je třetím základem kabaly. Halacha totiž kodifikuje standardní synagogální liturgii. Kabalisté vždy usilovali o stanovení přesného znění všech modliteb včetně liturgické poezie a snažili se definovat hlubší význam modliteb a jim odpovídající vnitřní nastavení člověka (*kavana*).

/4/ Kabala také vychází ze starší mystické tradice, z hechalotické mystiky (Maase merkava). Kabalisté znali fragmenty apokalyptických hechalotických textů. Ještě důležitější byly zmínky v *Talmudu*, zmiňující existenci praktik výstupu k Merkavě a tradice prezentující postavu rabi Akivy popřípadě Jochanana ben Zakaje jako modelových mystiků.

/5/ Posledním pilířem kabaly byla starší spekulativně-magická tradice, již středověk znal především skrze *Sefer jeciru (Knihu tvoření)*. Prostřednictvím kontemplance významu čísel a písmen dochází představa kosmické jednoty, jež leží za různorodostí viditelného světa a abstraktního božství, jež je kosmickým centrem, v němž je veškeré jsoucno vkořeněno. Kabala je inovativním amalgámem všech zmíněných prvků. V jednotlivých proudech kabaly je jim přiznána větší nebo menší důležitost.

Zřejmě nejstarším redigovaným spisem kabaly je *Sefer ha-bahir (Kniha jasů)*, pocházející z konce 12. století. *Bahir* stojí na počátku proudu kabaly. Přebírá některé postupy klasických midrašů, ovšem namísto toho, aby objasňoval, spíše poukazuje k přítomnosti tajemství za viditelnou slupkou věcí. Podle knihy *Bahir* je zjevení, probíhající především v Tóře, sebeodhalováním božství. Protože však ne každý je schopen snést světlo, jež s sebou poznání Boha přináší, odhaluje Tóra božství skrytou formou. Na základě tohoto pojetí jsou pak v Tóře rozesety narážky (*remazim*, singulár *remez*), poukazující k „tomu, co je nahoře“. Další rané kabalistické texty pocházejí z okruhu Avrahama ben Davida z Posquières (asi 1125–1198). Jeho synem byl další významný kabalista Jicchak Slepý (zem. asi 1235), autor komentáře k *Sefer jecira*. Podle některých badatelů bylo publikování kabalistických spisů po polovině 12. století částečně vyprovokováno maimonidovskou kontroverzí – mystické spisy měly potlačit maimonidovský racionalismus, jenž hrozil svým pragmatismem relativizovat nutnost plnění Božích příkazů.

Protiracionalistická atmosféra rozhodně ovládala Geronu, nejvýznamnější katalánské centrum kabaly. Zde působil Moše ben Nachman – Nachmanides (1194–1270), autor významného komentáře k Tóře a Jona Gerondi (asi 1200–1263). Další katalánští kabalisté, rabi Azriel a rabi Ezra z Gerony integrovali do existujících mystických učením neoplatonismus. Poslední významnou postavou katalánské kabaly a současně *Zoharu* byl barcelónský Bachja ben Ašer (zem. asi 1340), autor populárního komentáře k Tóře.

V polovině 13. století vzniká nový okruh kabalistů západně od Katalánie, v Kastílii. Katalánští mystici se hlásí k mytické obrazotvornosti midrašů a *Bahiru*, a předznamenávají tak knihu *Zohar*, vznikající na konci 13. století v okruhu Mošeho z Leonu. Fascinace kastilských kabalistů démonickými silami a sexualitou propůjčila kabale punc zakázaného a nebezpečného, a zasloužila se tak o její vzrůstající popularitu. 13. století bylo také dobou aktivity spíše samostatně se rozvíjející školy Avrahama Abulafii (1240–po 1292). Na přelomu 13. a 14. století působí celá řada významných kabalistů, mj. Todros Abulafia, Josef Gikatilla, Jicchak ibn Sahula nebo Josef Hamadan.

Moderní výzkum, jehož syntézu představuje monografie Moše Idela *Kabala. Nové pohledy*, rozeznává v kabale dva základní trendy: proud teozoficko-teurgický a proud extatický. První z nich zahrnuje dvě základní témata: /1/ teozofii, neboli podrobnou teorii a popis světa Božství a /2/ ritualistický a zkušenostní způsob vztahování se k božství, vedoucí k navození stavu harmonie. Jedná se druh religiozity, jenž klade do středu svého zájmu Boha a nahlíží náboženské zdokonalení člověka jako nástroj ovlivňování mimosvětských sfér, v posledku přímo Božství (teurgie). Na druhé straně se extatická kabala soustřeďuje na osobu mystika – je antropocentrická: mystická zkušenost jednotlivce se stává nejvyšším dobrem, a to bez ohledu na možný dopad tohoto mystického stavu na vnitřní harmonii Božství.

Teozoficko-teurgická kabala se zabývá charakterem deseti sefirot (viz dále) a mystickým významem Božích příkazů. Extatická kabala se na této rovině nezastává a

zabývá se dále jmény Boha. Mezi oběma proudy existovalo výrazné napětí, jak je zřejmé např. z polemiky mezi zmíněným Avrahamem Abulafiou, čelným představitelem extatické kabaly, a Šelomo ibn Adretem (1235–1310), vůdčí postavou kabaly teozoficko-teurgické. Výsledkem této kontroverze bylo vyloučení extatické kabaly ze Španělska, jež se stalo od 80. let 13. století centrem teozoficko-teurgické kabaly, zatímco extatická kabala se dále rozvíjela v Itálii a v Orientu. Teozoficko-teurgická kabala má své přirozené kořeny v normativním pojetí Božích příkázání jakožto nástrojů aktivního konání člověka v tomto světě. Klasické spisy této větve kabaly se příliš nesoustřeďují na dosažení mystického spojení duše adepta s Bohem (*unio mystica*), ale spíše na mystické provádění Božích příkázání a spekulace o jejich důvodech (*taamej micvot*). Extatická kabala vycházela ze spekulací hechalotické mystiky (Maase merkava). Podobně jako v literatuře hechalot, i extatický kabalista se vydává na nebezpečnou cestu, jejíž rizika však již nejsou reprezentována zlými anděly, ale spíše tělesnou a duchovní slabostí adepta. Ten nemusí vydržet tlak božství, pronikající jeho osobnost, a zemře blaženým „políbením smrti“.

Vůdčí postavy safedské kabaly (viz níže), Moše Cordovero a Chajim Vital, se zabývaly oběma typy mystiky, považovali však extatickou větev za hierarchicky vyšší. Oproti tomu teozoficko-teurgická kabala byla spíše vhodná pro širší publikum.

Kabalistická tradice se obecně odlišuje od běžného normativního rabínského judaismu svým pojetím Boha. Ten není nahlížen jako biblický vůdce svého lidu, moudrý soudce a otec agady ani jako trůnící král hechalotické mystiky nebo abstraktní Bůh maimonidovské filozofie. Bůh kabaly je souhrnem potencií a jejich vztahů, jejichž vzájemné působení je předmětem komplexního mýtu kabaly. Kabalistické texty se zabývají vnitřním děním v božství a jeho vývojem, neboli Bohem, jenž je pojímán jako mytické univerzum – pléroma, neboli plnost božských sil. Kabala označuje aspekty božství jako *sefirot* (singulár *sefira*). Termín je přítomen již v *Sefer jecira*, kde však označuje jen deset základních čísel. *Sefer bahir* (96–115) reinterpretuje sefirot jako mytické síly nebo aspekty na základě odkazu k tvořivé síle Božího slova v Genezi.

Další kabalistické spisy zavádějí termín *Ejn sof* (dosl. nekonečně) ve významu „Nekonečný“ nebo „to, co je neomezené“. *Ejn sof* je chápáno jako nekonečný, nedefinovatelný a transcendentní pramen božství, z něhož vše „plyne“. *Ejn sof* je ale současně všudypřítomný: „On je místem světa“ (*GnR* 68:10) Nic nemůže existovat vně *Ejn sof*, je proto chybou říci, že sefirot „vycházejí“ z *Ejn sof*. V hlubině nekonečna pulzuje způsobem, jenž se z definice vymyká lidskému porozumění, prapůvodní touha, jež pudí nekonečnou studnici energie, již je *Ejn sof*, k sebevyjádření, jež postupuje od osobního Boha a plnosti deseti sefirot až ke stvoření nižších světů, na jejichž konci leží materiální vesmír. Sefirot jsou tak zjevením toho, co již původně v *Ejn sof* existovalo. Přesto kabalistické pojetí Boha trvá na jeho absolutní jednotě – desítka sefirot nenásleduje za jednotu Boha, ale je v ní obsažena. Následující popis jednotlivých sefirot je třeba chápat jako značně zjednodušený.

/1/ První sefira je nazývána Keter = koruna. Nemá žádný specifický „obsah“, je touhou, záměrem. Kabalisté ji často označují Nic. Jedná se o stupeň reality, ležící mezi bytím v Jednom a prvním zábleskem oddělené existence. Keter je nejvyšší korunou Boha.

/2/ Ze sefiry Keter vystupuje Chochma = moudrost. Krok ze sefiry Keter do sefiry Chochma představuje přechod z nicoty k bytí, z čisté potenciality k reálné existenci. Chochma je primordiálním učením, vnitřním vědomím Boha, preexistující Tórou.

/3/ Přejít z nicoty k bytí zahrnuje vznik duality. Proto z Chochmy vychází její vlastní družka – sefira Bina = kontemplace. Chochma a Bina patří neoddělitelně k sobě, jedna bez druhé je nemyslitelná. V sexuální symbolice kabalistů jsou často označovány jako prvotní otec (*Aba*) a matka (*Ima*), jako nejhlubší polarita mužství a ženství v božském já. Proud světla sefiry Chochma je semenem oplodňujícím lůno Biny a působícím zrození sedmi nižším sefirám. Ty jsou reprezentovány prostorově jako šest směrů okolo středu a časově jako sedm dní týdne, vrcholících Šabatem. Postup sefirot i zde sleduje spíše vnitřní logiku než časovou posloupnost v našem smyslu.

/4/ Chesed je Boží láskou nebo milosrdenstvím, jež je přítomna v samotném aktu sebezjevení Boha.

/5/ Komplementární k sefiře Chesed je sefira Din = soud, zvaná také Gevura = moc. Z napětí mezi sefirou Chesed a Gevura, jež se pokouší milosrdnou sefiru Chesed ovládnout a zamezit toku lásky, se rodí síly zla, popisované paradoxně jako tma, vycházející z Božího světla.

/6/ Rovnováha mezi sefirou Chesed a Gevura plodí šestou sefiru, jež je středem sefirotického vesmíru. Je jí Bůh sedící na trůnu, mezi pravými silami dobra (Chesed) a levou stranou soudu (Gevura). Nejčastěji je nazývána Tiferet = nádhera, ale častou reprezentací je biblický Jákob – Izrael, jako sjednocení sil Abrahama a Izáka, Bůh, sjednocující lásku a strach. Bůh je zde reprezentován jako osobní, sloužící jako model idealizovaného lidství (proto je nazýván také Izrael). Jákob je novým Adamem, usilujícím o napodobení Boha (*imitatio dei*). Následuje triáda sefir

/7/ Necach = věčnost,

/8/ Hod = vznešenost a

/9/ Jesod = základ.

/10/ Poslední sefira Malchut = království (také Šechina = Boží přítomnost, imanence) je zdrojem života pro nižší světy. Sefiry Necach a Hod „podpírají“ budovu božství, na jejímž konci jako její „brána“ leží Šechina. Pouze Mojžíš byl povýšen na úroveň sefiry Tiferet, aby se tak stal „ženichem“ Šechiny. Ostatní lidé mohou zakoušet sefirotický vesmír jen v jeho odrazu ve Šechině. Sefira Jesod zajišťuje proud kosmických sil, jež uzebírá, znovu do jediného místa – sefiry Šechina/Malchut. Zde se znovu vrací sexuální symbolika: Sperma (jež i podle Galéna mělo původ v mozku) vychází ze sefiry Chochma – moudrost skrze míšňí kanál (sefira Tiferet) do varlat (Necach a Hod) a nakonec do falu, jímž je právě sefira Jesod. Dochází tak ke sjednocení horních devíti sefirot skrze Jesod – falus s feminní Šechinou. Ta je naplněna a oplodněna božskou energií a dává zrod nižším světům, včetně andělských a lidských duší.

Celý systém sefirot byl interpretován na mnoha dalších úrovních. Sefiry byly spojovány s biblickými postavami a barvami, byly vepisovány do schématu kosmického člověka, reprezentovány jako strom nebo koncentricky. Především desátá sefira, Šechina, byla středem pozornosti pozdějších kabalistů, kteří ji někdy identifikovali s lidem Izraele (*Kneset Jisrael*). Objevuje se také idea čtyř světů (*acilut, beri'a, asija, acilut*), z nichž každý obsahuje popsanou desetičlennou strukturu, a současně myšlenka, že každá z deseti sefirot obsahuje prvky všech ostatních.

K těmto transformacím a dalšímu rozvoji kabaly došlo v 16. století v zemi Izraele, především v Safedu (severně od Jeruzaléma). Centrální postavou okruhu safedských mystiků byl Jicchak Luria (1534–1572). Systematické zpracování kabalistické doktríny vytvořil ještě



před Luriou ve svém díle *Pardes rimonim (Sad granátových jablek)* Moše Cordovero (1522–1570). Luriovo učení, podle kterého se celý safedský proud mystiky nazývá luriánskou kabalou, formuloval jeho žák Chajim Vital (1543–1620). Do okruhu safedských kabalistů patřil také halachista Josef Karo (1488–1575), jeho žák Moše Alšech (1508–1593), Josef Tajtacak, jehož žáky byli autor básně *L'cha dodi* Šelomo ha-Levi Alkabec (asi 1500–1580) a Avraham Galante (zem. 1560), Menachem Azarja da Fano (1548–1620), Cordoverův žák Elija Vidas (1518–1592) a další. O přenos luriánské kabaly do aškenázských center ve Střední a Východní Evropě se zasloužil mj. v Praze působící Ješaja Horowitz (asi 1565–1630) svým dílem *Šnej luchot ha-brit*.

Východiskem luriánské kabaly jsou spekulace nad knihou *Zohar*. V kosmologickém mýtu luriánské kabaly hraje klíčovou úlohu exil Izraele – galut. Podle luriánského pojetí prochází svět třemi fázemi. V první dochází k dobrovolnému sebeomezení Boha (*cimcum*), a tak vzniká prostor, kde není Bůh. Během tohoto procesu se narušuje harmonie Božích aspektů – sefirot. Především se ruší jednota aspektu milosrdenství (*Chesed*) a přísného soudu (*Din*). Veškeré kořeny aspektu soudu zanechává Bůh v uprázdněném prostoru zvaném *tehiru* (vakuum), kde přesto zůstávají pozůstatky (*r'shima*) božského světla. Bůh je tak „očištěn“ od všech elementů potenciálního zla, představovaných soudem.

V druhé fázi dochází k postupné diferenciaci mezi sefirami, které procházejí koncentrickou fází (*igul*), aby nabyly lineárního uspořádání (*jošer*). Lineární uspořádání má za následek atomizaci sefirot, z níž plyne potřeba jejich „nádob“ či „obalů“ (*kelim*). Zatímco *kelim* horních tří sefir vydrží proud světla, které sefirami prochází, obaly spodních šesti sefir se třští a jejich úlomky (*klipot*) jsou rozptýleny v *tehiru* (obaly nejnižší sefiry Malchut jsou sice narušeny, nikoli však zcela rozbity). Tato druhá fáze se nazývá „rozbitím nádob“ (*ševirat kelim*). Většina světla se v tomto okamžiku stáhla zpět do svého pramene v *Ejn sof* (Nekonečno – Bůh), zbytky božského světla se však v *tehiru* napojily na rozbité úlomky sefirotických obalů. *Klipot*, úlomky obalů, jsou jiskrami božského světla vyživovány a jsou základem materiálního světa. Zároveň reprezentují sféru zla (*sitra achra*).

Sestup božského, transcendentního světla do hrubé hmoty je chápán jako uvěznění – exil. V hmotě zajaté jiskry božského světla touží vymanit se ze svého exilu. V této třetí fázi, charakterizované snahou o nápravu a restituci (*tikun*), vstupuje na scénu člověk. Adamovo pochybení v ráji na lidské rovině odpovídá „rozbití nádob“ na rovině ontologické. Tak se i úlomky lidských duší, jež byly všechny přítomny v Adamovi, dostávají do vězení *kelipot*. Úkolem člověka je nyní oddělit svaté úlomky božského světla i lidských duší a nechat je vystoupit zpět do duchovních světů, jak odpovídá jejich duchovní úrovni (*haalat ha-nicocot*).

Nastíněný mýtus je považován za originální plod školy Jicchaka Lurii. *Zohar*, který rozpracovává učení o sefirách, sebeomezení Boha (*cimcum*) ještě nezná. Prvotní čin božství naopak pojímá jako rozvoj skrytého subjektu (*Ejn sof*) prostřednictvím sefirot. Luriánskou kabalou můžeme proto právem považovat mimo jiné za hlubokou reflexi situace židovského lidu. Podle Gershoma Scholema se v lurianismu historický pojem exilu stal kosmickým symbolem. Exilový statut lidu Izraele je zrcadlovým odrazem „exilu Boží přítomnosti (Šechiny)“.

Safedští kabalisté vyvinuli některé rituály, jež „mýtus exilu“ zpřítomňovaly. Vedle liturgického vyjádření mýtu exilu (*Lecha dodi*) docházelo k napodobování (*imitatio*) Šechiny dlící v exilu, jež je „částí samotného Boha, vyhnaného od Boha“ (Gershom Scholem). V tomto smyslu musíme chápat zejména některé rituály spojené s oslavou příchodu Šabatu. Ten je u

safedských mystiků personifikován a coby „Nevěsta Šabat“ je identifikován právě se Šechinou. Safedští mystikové měli proto ve zvyku vycházet v bílém odění krátce před počátkem Šabatu do otevřené krajiny za městem a navštěvovat hroby učenců, což symbolizovalo jejich odtržení od domova (*gerušin* – dosl. rozvod, zapuzení), imitující exil Šechiny. Tento rituál byl současně doprovázen zpěvem liturgických textů se svatební symbolikou. Krajina se příchodem Šechiny, nazývané také Nevěstou Šabat, proměňuje v „posvátný jabloňový sad“ (bTaa 29b), což ovšem není nic jiného než symbolický název Šechiny samotné. Se soumrakem přivádějí mystikové Nevěstu domů – počíná Šabat, posvátné spojení (*hieros gamos* – *zivuga kadiša*) Izraele a Šechiny. Alkabetzův zeť Moše Cordovero píše o napodobování Šechiny v jejím exilu ve spise *Tomer Devora (Debořina palma)*: „Člověk by měl putovat jako vyhnanec z místa na místo, čistě kvůli nebesům, a tím se učinit nástrojem Šechiny v jejím exilu. [...] A jestli se člověk plahočí pěšky z místa na místo bez koně nebo vozu, tím lépe.“

**Magie** (heb. *hašba'at melachim* = zařikávání andělů nebo *hašbaat šedim* = zařikávání démonů) – provádění praktik, jež mají za účel přímo či nepřímo (prostřednictvím nadpřirozených bytostí) ovlivnit běh věcí, jež ve skutečnosti nejsou s daným úkonem kauzálně propojeny; magické praktiky byly v rabínském judaismu široce rozšířeny. Dříve časté pokusy jejich význam v rabínském judaismu marginalizovat tvrzením, že nereprezentují myšlení náboženských elit, ale spíše rovinu „lidové“ zbožnosti, narážejí na závažné problémy. Jednak moderní religionistika usiluje o postžení náboženských systémů v jejich celistvosti a neomezuje se pouze na studium myšlení intelektuálních elit. Druhým, závažnějším problémem je skutečnost, že při studiu magických praktik pozdně starověkých a středověkých Židů můžeme vycházet pouze z písemných pramenů, jejichž převládající většina vychází právě z kruhů elitních. Tito autoři – rabínské učenci – v dochovaných textech sice někdy magické praktiky zmiňují proto, aby je odsuzovali (podobně jako se děje např. v křesťanských penitenciářích, tyto případy však tvoří jen menší část). Daleko spíše jsme nuceni připustit, že víra v sílu magie se zdaleka neomezovala jen na vrstvu laiků, ale byla vlastní židovské společnosti jako takové, rabínské elity nevyjímaje.

Rabi Avraham Abulafia (1240–1291), představitel kabaly, dokládá přítomnost magických praktik u laiků i učenců:

Našel jsem v jedné knize, jejíž titul raději nechci zmiňovat: ‚Kdo chce způsobit, aby jej nějaká žena milovala, ať pronese jméno VHV JLJ SJT 'LM popředu a pozpátku sedmkrát, v noci na středu, během první noční hodiny, jež je časem Saturna, a nechť zapřísahá Kafci'ela, jenž je andělem ustanoveným nad touto planetou, zmíněným jménem. Současně ať napíše čtyři jména na pergamen z jelena, aniž by psaní přerušil mluvením. Pak ať si pověsí tento amulet na krk. Tehdy k němu žena, jejíž jméno a jméno jejího otce vysloví, vzplane velikou láskou – díky síle Božího jména.‘ Podobných věcí jsem našel přehršel. (...) Rabíni je však raději příliš nezveřejňují, domnívají se, že se jedná o kdovíjaké poklady. Tyto věci však mohou narušit mentální zdraví dokonce i učenců. (...) Kdokoli by popíral jejich účinnost, bude mu odpovězeno, že jistý slavný rabín chytil démona a držel jej v domě jako ve vězení po celou noc. Ráno našel malého komára, a když jej zabil, démon prý z domu utekl. Takoví a jim podobní i se svými rabíny ovšem na svou posedlost demony doplatili. Jejich oči se zakalily, jejich vědomí bylo oslepeno, pozbyli mentálního zdraví a nakonec zemřeli.“

Otevřenost k magickým praktikám v užším slova smyslu byla umožněna především přítomností některých konceptů, fungujících na magických principech. Např. v teologii *micvot* (příkázání) nalézáme jistý magický prvek – provedení nějakého příkázání, často ritualizovaného úkonu, má zde přímý vliv na stav světa (Chrámové oběti mají očišťující funkci, tj. odvracejí Boží hněv a trest). Navíc již v literatuře formativního období najdeme kouzelníky vykreslené jakožto svaté muže (např. *Choni ha-me'agel* = Choni kruhař v *Talmudu*). Literatura *hechalot* a další rané mystické texty (*Sefer jecira*) oplývají magickými prvky.

Z magických praktik byla v rabínském judaismu nejrozšířenější lingvistická magie – zařikávání (*hašba'a*) démonů a andělů, často za použití jmen Boha, jejich kombinací a kombinací či permutací jejich písmen. Častá byla spontánní nebo vyvolaná komunikace s mrtvými, spojená např. s přespáváním na hřbitově, používáním zvláštních obleků (*MT, Hilchot avodat kochavim* 1:13 a *MN* III 46). Všeobecně rozšířená byla víra v sílu pohledu a obava z uhranutí (*ejn ha-ra*).

Silnější opozice rabínských kruhů existovala vůči sympatetické magii, jejíž mnohé praktiky byly Židy přejímány z vnějšího prostředí. Častá je snaha působit na objekt prostřednictvím provedení odpovídajícího činu na jeho reprezentaci. Např. okradený namaloval na zeď schematický obraz zloděje, do něhož pak bil nebo škrábal nehty do jeho očí, což mělo skutečnému zloději působit taková muka, že raději ukradený předmět vrátil. Ve středověké Evropě bylo mezi Židy běžné použití částí lidského těla v sympatetické magii vzácné, naopak samotná víra v její principy byla všeobecně sdílena. Žádná část lidského těla nebyla ze strachu před jejím možným zneužitím ponechána volně: ostříhané vlasy nebo nehty se pálily; předkožka dítěte se po obřízce pohřbívala na hřbitově, některé osobní předměty (dětské oděvy aj.) se ukryvaly v genize.

**Amulet** – předmět, jenž má člověku, jenž jej nosí při sobě, přinášet štěstí a chránit jej před zlem. Doklady pro víru v moc amuletů zavěšovaných nebo jinak připevňovaných na osobu nebo věc, již měly ochraňovat, lze najít již v *Bibli*, např. (*Gn* 35,4, *Ex* 32,2, *Př* 1,9 a 6,21) a jejich používání pokračovalo po celé trvání rabínského judaismu.

Od *Mišny* je heb. názvem pro amulet *kamea* = věc, která visí. Neexistuje přímý právní zákaz amuletů, i když někteří učenci od jejich přípravy vrazovali. Jiní učenci však sami amulety připravovali. Pokusy stanovit pravidla pro vymezení povolených a nepovolených amuletů *de facto* amuletu jako takovému přiznávají jistou míru oficiálního uznání. Za schválený amulet se považoval takový, který byl připraven pro specifickou funkci a s úspěchem použit alespoň třemi osobami. Takový amulet bylo povoleno nosit i o Šabat. Ve středověku byl amulet natolik posvátným předmětem, že nesměl být nošen viditelně (zpravidla byl obalen váčkem), zároveň však jeho svatost nebyla taková, aby z ní plynula povinnost jej zachránit o Šabat z hořícího domu. Nejvýznamnější kontroverzí, v níž hrály amulety roli důkazu viny, byl spor mezi pražským rabínem Jonathanem Eybenschützem (1690–1764) a Ja'akovem Emdenem (1697–1776), který Eybenschütze obvinil ze sabatiánské hereze na základě jím vydaných amuletů, ve kterých údajně vzýval falešného mesiáše Šabataje Cvi coby vykupitele.

Funkce amuletu byla dvojí: amulet buď preventivně ochraňoval nebo následně zbavoval již utrpeného postižení. Můžeme také rozlišit dva typy – psané (nejčastěji pergamen z *kašer* zvířete) a předmětné. *Talmud* dokládá množství předmětných amuletů, z nichž některé byly

používány i ve středověku (různé části těla lišky, modrý provázek, fenykl...). Podobně jako křesťané, i středověcí Židé věšeli na krk svým dětem červený korál. Ochranný kámen (*even tekuma*) sloužil proti potratu, doloženy jsou kameny falického tvaru, někdy doplněné nápisy (např. text *Gn 49,24*).

Zajímavé je použití různých rituálních předmětů jako amuletů. *Talmud* (bSanh 21b) naznačuje, že dokonce i svitek Tóry mohl být použit jako amulet. Modlitební řemínky (*tfilin*) byly zřejmě původně amuletem a tuto funkci neztratily ani později, kdy byly integrovány do „vysokého“ náboženství. Ještě ve středověku se *tfilin* přikládaly na děti, byly-li rušeny ze spánku démony. Dům před nimi mohl být zabezpečen pověšeným afikomanem, který byl také nošen na osobní ochranu ve váčku. Ochrannou funkci měla i mezuzá.

Některé amulety vyžadovaly složitou přípravu. Např. proti nespavosti se doporučovalo vzít veš z hlavy daného člověka a navést ji, aby vlezla do duté proděravělé kosti. Ta byla zapečetěna a nespavec si ji pověsil na krk. Jindy se předmět stával amuletem prostřednictvím zařikávání.

Mechanismy působení byly různé, často sympatetický přenos kvalit předmětu na jeho nositele (části zvířat – síla, prohnatost), mnohdy v kombinaci se symbolismy (kámen v kameni – embryo v lůně). V mnohých případech Židé neváhali použít osvědčených prostředků svých sousedů: „Když se narodil můj syn Seligman, ušila mu má žena lněnou košili, zvanou v němčině *nothemd* a o níž každý tvrdí, že ochraňuje před útokem na cestě.“ (*LJ 1:9*). Z německého prostředí máme doloženy detailní popisy výroby i funkcí košile *nothemd* (také *sieghemd*).

Nejoblíbenější však byly v židovském prostředí amulety psané. Byly připraveny specialistou (někdy pro konkrétní účel) a mechanismem jejich působení byla síla hebrejských písmen a jmen, nejvýznamnějšího prostředku židovské magie. Některé amulety sestávaly z vybraných biblických veršů, do nichž mohla být vpletena jména andělů/démonů, nebo naopak pouze z těchto jmen. Texty různých amuletů jsou obsaženy v populárním spisku *Sefer Raziel mal'ach* spolu s návody, jak a kdy je vyrábět. Např. ne každý den v měsíci, týdnů ani každá hodina dne je vhodná pro výrobu amuletu. Typickými znaky je přítomnost označení *kamea* (amulet), jména Boží a andělská, biblické výrazy obsahující především boží atributy, detailní popis funkce amuletu, jméno nositele a jméno jeho matky. Vedle textu mohl amulet obsahovat obecně používané symboly i znaky a obrazce, jejichž význam a funkce nám dnes uniká.

**Ejn ha-ra** (dosl. zlé oko, zlý pohled) – uhranutí. Obecně rozšířená víra v moc a potencionálně nebezpečnou sílu pohledu dochází v rabínském judaismu výrazného vyjádření, které se neomezuje na rovinu lidového náboženství. Uhranutí se objevuje v příbězích *Talmudu*: Rav tvrdí, že 99 lidí ze 100 zemře kvůli uhranutí (bBM 107b); když byl významný učenec Eliezer ben Hyrkanos exkomunikován, „došlo k obrovským katastrofám, protože na cokoli toho dne pohlédl, shořelo“ (bBM 59b). Motivem k uhranutí je závist, proto největší nebezpečí hrozí dítěti, matce prvorozeného chlapce, ženichovi apod. Uhranutí mohlo být mířeno na osoby, ale také věci (bBM 107a). Proti uhranutí sloužily amulety i různé rituály (bBer 55b). Např. kus chleba, macesu nebo hrstka soli se vkládaly do kapsy neobyčejně krásného dítěte; kus oděvu osoby, podezřelé, že uhranula dítě, se spálí a kouř se foukne dítěti do úst apod. V lidové mluvě se vžil obrat *kajn ajn ha-ra* (dosl. bez uhranutí), zlo odvracející (apotropaický) výrok, kterým mluvčí ujišťuje, že proslovená pochvala je míněna upřímně (podobný význam jako naše klepání na dřevo).

**Démoni** – judaismus *Talmudu* rozvinul propracovanou démonologii, vycházející z představy o existenci jakéhosi mezisvěta, sféry, jež není materiální, ale ani přísně vzato duchovní. V této sféře se pohybují myriády bytostí, u nichž je často obtížné rozhodnout mezi démonickým nebo andělským charakterem, neboť andělé a démoni v rabínském judaismu obecně mnohdy splývají. Ve středověku nevykazuje židovská démonologie větších posunů od své pozdně starověké formy, inovace jsou nejčastěji výpůjčkami z místních kultur, především z Francie, Německa a později z východní Evropy.

Nejčastějším termínem označujícím démona je *šed* (nejasného původu, plurál doložen v *Bibli*, Dt 32,17 a Ž 106,37). Ve středověku označuje skřítky, patrně nejrozšířenější skupinu démonických bytostí. Obecnějším termínem je *ruach* = duch, popř. *ruach raa* = zlý duch. Znejasnění hranice mezi anděly a démony dokládá termín *mal'achej chavala* = andělé ničitelé. Označení *mazik* = dosl. škodič, již přímo ukazuje, že démoni jsou nahlíženi jako bytosti zlé, snažící se člověka poškodit. Hlavním zájmem středověkého Žida je proto získat znalost a nástroje, vedoucí k eliminaci tohoto nebezpečí. Rozšířeno bylo použití amuletů, zařikávání a jiných magických praktik.

Navzdory protestům některých učenců (Maimonides, Abraham ibn Ezra) byly víra v démony a související ochranné rituály rozšířeny ve všech vrstvách židovské společnosti. Ještě v 16. století zmiňuje prominentní polský učenec Šelomo Luria (asi 1510–1573), že jistý rabi Meir byl neustále obtěžován ve své studovně démony, kdykoli si chtěl zdřímnout, až do okamžiku, kdy na veřejně připevnil mezuzu, používanou ve středověku často jako amulet (*AŠ* 2:23). Démony bylo hodno respektovat, jak dokládá Moše z Tachova (zem. 1290):

Ibn Ezra napsal ve své knize, že žádní démoni neexistují. (...) A v té věci se mýlil, neboť jemu samému byli vždy nablízku. Dokonce mu svou existenci sami potvrdili. (...) Cestoval jednou lesem a narazil na velikou smečku černých psů, kteří na něj zlostně civěli. Jistě to byli démoni. Poté, co je přešel, vážně onemocněl a následně zemřel. (*KT* 97)

Doloženy jsou spekulace o vzhledu způsobu existence démonů: „Mezi různými druhy démonů (*mazikim*) šedim vypadají jako lidé, jedí a pijí. Duchové (*ruchin*) jsou zcela netělesní a nemají formu. *Lilin*, kteří vypadají jako lidé, mají navíc křídla.“ (*rEru* 18b) Démoni na sebe mohou vzít podobu existujícího člověka nebo zvířete. Podle některých názorů jsou nesmrtelní, podle jiných jsou smrtelní a rozplozují se. Dobou zesílené aktivity démonů je noc. Zvýšené nebezpečí pro člověka představují na opuštěných místech, i když i lidská sídla jsou démony hojně obydlena. Nesčetné představy pojící se s démony a s odvrácením z nich plynoucího nebezpečí jsou přítomny v textech hnutí *chasidej* *aškenaz*.

Ptáme-li se po charakteru démonů v rabínském judaismu, pak se zhusta jedná o externalizace a personifikace v člověku sídlícího zlého pudu (*jecer ha-ra*) nebo jeho aspektů. Např. nechtěný výron semene ve spánku (heb. *keri lajla* = poluce) je způsoben démonem zvaným *Dmutkeri* = dosl. Podoba noční příhody, jehož zařikávání před usnutím je doloženo. Zcela specifický koncept démonických sil se rozvinul v *luriánské kabale*.

Z teologického hlediska představovali démoni jasný problém. Byl-li svět a vše, co je v něm, stvořen Bohem z ničeho, znamená to snad, že i démonické bytosti, reprezentující síly zla,

jsou Božského původu? Vysvětlení *Talmudu* umisťovalo stvoření démonů do předvečera prvního Šabatu. V průběhu tvoření byl Bůh překvapen příchodem Šabatu a nestačil již stvořit novým bytostem těla, což vysvětluje jejich nízký, avšak netělesný charakter. Jiné vysvětlení spojovalo vznik některých démonů se zásahem člověka (Adam měl údajně po vyhnání z ráje potomky s již existujícími ženskými démony). Méně často je vznik démonů spojován se zemřelými, i když doložena je i víra ve vampirismus a neuctivé chování k duchům zemřelých je může vyprovokovat k pomstě.

Sféra démonů, jakkoli rozvinutá, není v rabínském judaismu nikdy zcela autonomní. Démonické síly jsou součástí stvořeného světa, nemohou se vyvázat z podřízenosti Bohu a v hierarchii stvoření se nacházejí pod úrovní andělů.

**Lilit** – ženský démon. Lilit patří k nejzajímavějším démonickým bytostem. Ztělesňuje vzpouru ženského prvku proti prvku mužskému, jak naznačují pozdní midraše o původu Lilit. Východiskem pro tento mytologém je dvojí zmínka o stvoření ženy v knize *Genesis* (*Gn* 1,27 a 2,20–22). Protože podle doslovného čtení je zde nadbytek významu (redundance), je první zmínka identifikována právě s Lilit, první ženou Adamovou, teprve druhý text je vztahován na Evu. Lilit argumentuje pro vzájemnou rovnost jednorodým původem muže i ženy ze země a nechce se Adamovi podřídit, což midraš vyjadřuje na sexuální rovině. Nakonec Lilit prchá vyslovením Božího jména mimo svět, odmítá se vrátit a je potrestána negací své plodivé síly: „každého dne zemře z jejich synů sto“ (*Alfa bejta* 5). Odtud pramení věčná žárlivost Lilit na druhou Adamovu ženu Evu, potažmo každou lidskou rodičku. Podle citovaného midraše uzavírá Lilit smlouvu s ochrannými anděly: budou-li, přivolání příslušným amuletem, přítomni u rodičky, nesmí Lilit dítěti ublížit, ale naopak jej posílí. Podle jiné verze Eliáš donutí Lilit, aby mu sdělila svá tajná jména, jejichž proslovení v invokacích u lože rodičky Lilit odhání.

**Golem** – člověkem zkonstruovaná lidská nebo zvířecí bytost; představa golema má svůj zdroj v rabínských interpretacích příběhu o stvoření člověka, jak jej podává biblická kniha *Genesis* (*Gn* 1,26–27). Midraše zdůrazňují souvislost prvního člověka, nazvaného adam/Adam, se zemí (*adama*; tradiční etymologie je zřejmě filologicky nesprávná) a zajímají se také o samotný proces jeho vzniku z původní matérie. I ve všech fázích vývoje ideje golema je až na ojedinělé výjimky materiálem hlína, někdy doplněná vodou. Samotný termín golem nemá jasnou etymologii. Vyskytuje se jednou v *Bibli* (*Ž* 139,16), snad ve významu beztvary. K významnému posunu dochází v talmudické agadě, kde označuje Adama v jistém stadiu jeho stvoření (*bSanh* 38b): „Acha bar Chanina řekl: ‚Den měl dvanáct hodin. V první hodině byla shromážděna hlína (*adama*), v druhé se stal (Adam) golemem – beztvarem masou, ve třetí byly roztaženy jeho údy, ve čtvrté do něj byla vložena duše (*nešama*).‘“

V souvislosti s konceptem golema je Adam pojímán jako kosmický člověk, který ještě dříve, než je do něj vložena duše, získává znalost celého rozvrhu stvoření (*GnR* 24:2):

V hodině, ve které Svätý, budiž požehnan, stvořil prvního člověka, stvořil jej tak, že zaplnil celý svět od východu k západu. (...) Stvořil jej jako golema – rozkládal se od jednoho konce světa na druhý. (...) Dokud byl první člověk ještě položen před Tím, kdo řekl a byl svět, ukázal mu generaci za generací...

Významný je zde také moment Božího tvoření slovem, který se stává klíčovou součástí konceptu golema v jeho středověké podobě, jež se objevuje mezi francouzskými a německými Židy nejpozději od 12. století. Východiskem je přesvědčení, že spravedlivý (*cadik*) se svou tvůrčí silou blíží Bohu (bSanh 65b), i když nemůže dosáhnout jeho dokonalosti. V podání *Talmudu* (bSanh 65b), který je jakýmsi paradigmatickým středověkým úvah o golemovi, stvoří Rava člověka a pošle jej za rabi Zerou. Rabi Zera na něj promluví a když posel neodpoví, učenec usoudí, že byl stvořen jeho kolegy a přikáže mu: „Vrať se v prach!“ Posledním významným komponentem, který rovněž můžeme doložit již v *Talmudu*, je víra v magickou moc písmen, coby jednotek hebrejského jazyka, především pak Božích jmen (bBer 55a). Tyto koncepty jsou rozvinuty v nejstarším textu židovské mystiky, v *Sefer jecira* (*Knihla tvoření*, 3.–6. století n. l.) a v pozdějších komentářích k tomuto textu, obsahujících množství s golemem souvisejících úvah.

Středověký aškenázský koncept golema, jak jej nacházíme především ve spisech chasidej aškenaz, vykazuje následující rysy: (1) Schopnost opakovat stvořitelství akt je vyjádřením podobnosti Boha a člověka, stvořenému k Boží podobě (*Gn* 1,26). I když se tedy jedná o magickou znalost, nacházíme se stále na půdě normativního judaismu. (2) Stvoření golema se stává rituálem, prováděným často ve skupině mystiků. Je spojováno se studiem *Sefer jecira*, s recitací kombinací písmen, jimž mohou být např. podloženy samohlásky Božího jména. Součástí rituálu může být i pohybová rovina. Jeho podstatou je reprezentace aktu stvoření, kulminující v extázi adepta. Jedná se o ryze mystickou zkušenost. (3) Golem je vždy stvořením nedokonalým, neúplným. Jeho nedokonalost plyne z nedokonalosti tvůrce – člověka. Kdyby byl tvůrce golema zcela bez hříchu, mohl by golema opatřit i duší. (4) Proces tvorby golema je pro adepta potencionálně nebezpečný. Chyba v rituálu může vést k destrukci adepta. (5) Stvoření golema nemá praktický účel. Je prokázáním schopností mystika, který golema následně navrací v původní hmotu a demonstrací moci Božího jména.

K významným transformacím v ideji golema došlo v 16. století. Zatímco v safedské luriánské kabale je golem převážně záležitostí do minulosti obrácených teoretických spekulací, v Německu a Polsku získává golem legendární prvky, napojené na vyprávění o představitelích staršího „spekulativního“ proudu. Teprve v této době se golem stává pomocníkem svého tvůrce. Ještě později, v Polsku 17. století, dochází k přesunu aspektu nebezpečí přímo na golema – stvořený služebník ohrožuje své okolí a legenda je spojována s rabi Elijou Baal Šemem z Chelмна (zem. 1583). V polském podání přichází znovu ke slovu starý telurický (se zemí spojený) element. Jaakov Emden zaznamenal následující verzi vyprávění o rabi Elijovi a jím stvořeném němém sluhovi:

Když rabín zpozoroval, že se tento výtvar jeho rukou stává stále větším a silnějším díky Jménu, jež napsáno na pergamenu, bylo upevněno na jeho čele, rostla v něm obava, že by golem mohl přinést způsobit zkázu a spoušť. Rabi Elija sebral odvalu a strhl pergamen se Jménem z jeho čela. Tehdy se (golem) zhroutil jako hrouda hlíny, ale při svém pádu poranil svého pána na obličej.

Nakonec někdy okolo poloviny 18. století přichází polská legenda do Prahy, kde se napojuje na již existující věvec legend o Jehudovi Levovi ben Becalelovi (Maharal, zem. 1609). Novým prvkem, doloženým od počátku 19. století, je motiv Šabatu. Maharal má ve zvyku navrátit

svého sluhu–golema v hlínu před každým Šabatem, aby dodržel požadavek odpočinku, platící pro všechno stvoření. Když jednou Maharal zapomene v pátek odpoledne pergamen se Jménem odstranit, začne golem ničit své okolí. Jeho pán je nucen jej zastavit. Po této zkušenosti se rozhodne již jej znovu neoživit. Zbytky golema jsou podle této verze „pohřbeny“ na půdě pražské Staronové synagogy. Jak nastíněný vývoj a fluktuace golemovského mýtu, tak i jeho pozdní literární zpracování v pražské verzi (1837) ukazují, že tato verze nevznikla samostatně. Navíc žádná dobová svědectví ani široké Maharalovo dílo nenaznačují přímou spojitost mezi tímto učencem a ideou golema.



## Zkratky a bibliografie

### Talmudický korpus (chronologicky; zkratka stojí v citacích před zkratkou traktátu)

- m *Mišna* (asi 200), následuje zkratka traktátu, číslo kapitoly a úseku  
t *Tosefta* (asi 3. století), následuje zkratka traktátu, číslo kapitoly a úseku  
j *Jeruzalémský talmud* (*Jerušalmi*, asi 400), následuje zkratka traktátu, číslo folia a strana  
b *Babylónský talmud* (*Bavli*, asi 500), následuje zkratka traktátu, číslo folia a strana  
r Komentář Šelomo Jicchakiho (Raši, 1040–1105) k *Babylónskému talmudu*, následuje zkratka traktátu, číslo folia a strana.

### Zkratky traktátů tamudického korpusu

Ara	Arachin	Mid	Midot
AZ	Avoda zara	Mik	Mikvaot
BB	bava batra	MK	Moed katan
Bech	Bechorot	MŠ	Maaser šeni
Bej	Bejca	Naz	Nazir
Ber	Berachot	Ned	Nedarim
Bik	Bikurim	Neg	Negaim
BM	Bava mecia	Nid	Nida
BK	Bava kama	Oho	Oholot
Dem	Demai	Orla	Orla
Edu	Edujot	PA	Pirkej avot
Eru	Eruvin	Par	Para
Git	Gitin	Pea	Pea
Hor	Horajot	Pes	Pesachim
Chag	Chagiga	RH	Roš ha-šana
Chal	Chala	San	Sanhedrin
Chul	Chulin	Sot	Sota
Jad	Jadajim	Suk	Suka
Jev	Jevamot	Šab	Šabat
Jom	Joma	Šek	Šekalim
Kel	Kelim	Šev	Ševiit
Ket	Ketubot	Švu	Švuot
Kid	Kidušin	Taa	Taanit
Kil	Kilajim	Tam	Tamid
Kin	kinim	Tem	Temura
Kri	Kritot	Ter	Terumot
Maa	Maaserot	TJ	Tevul jom
Mach	machširin	Toh	Tohorot
Mak	Makot	Ukc	Ukcin
Meg	Megila	Zav	Zavim
Mei	Meila	Zev	Zevachim
Men	Menachot		

## Ostatní texty rabínské literatury

<i>Alfa bejta</i>	<i>Alfa bejta de-ben Sira acheret</i>
<i>AŠ</i>	<i>Amudej Šelomo</i> (Šelomo Luria, asi 1510–1573)
<i>Ašeri</i>	<i>Responza Ašeri</i>
<i>Ant.</i>	Flavius Josephus, <i>Židovské starožitnosti</i>
<i>ARNA</i>	<i>Avot de-rabi Natan</i> , verze A (6. století?)
<i>BejtJ</i>	<i>Bejt Jaakov</i> (Jaakov Emden, 1697–1776)
<i>BJ</i>	<i>Bejt Josef</i> (Josef Karo, 16. století, jednotlivé části viz EH, CHM, JD a OCH)
<i>Cijuni</i>	<i>Sefer Cijuni</i> (Menachem Cijuni ben Meir ze Špýru, pol. 15. století)
<i>DCH</i>	<i>Derech chajim</i> (Jehuda Leva ben Becalel, zem. 1609)
<i>EH</i>	<i>Even ha-ezer</i> (jedna ze čtyř částí <i>Arbaa turim</i> , <i>Bejt Josef</i> , <i>Šulchan aruchu</i> a <i>Mapat ha-Šulchan</i> )
<i>EjchR</i>	<i>Midraš Ejcha rabati</i> (konec 5. století?)
<i>ExR</i>	<i>Exodus raba</i> (11.–12. století?)
<i>Hil Ašeri</i>	<i>Hilchot Ašeri</i> (Ašer ben Jechiel, asi 1250–1328)
<i>HechR</i>	<i>Hechalot rabati</i>
<i>CHM</i>	<i>Chošen mišpat</i> (jedna ze čtyř částí <i>Arbaa turim</i> , <i>Bejt Josef</i> , <i>Šulchan aruchu</i> a <i>Mapat ha-Šulchan</i> )
<i>IŠG</i>	<i>Igeret Šrira Gaon</i> (987)
<i>JD</i>	<i>Jore dea</i> (jedna ze čtyř částí <i>Arbaa turim</i> , <i>Bejt Josef</i> , <i>Šulchan aruchu</i> a <i>Mapat ha-Šulchan</i> )
<i>jTarg</i>	<i>Targúm Jerušalmi</i>
<i>KohR</i>	<i>Midraš Kohelet raba</i>
<i>KBL</i>	<i>Koehler-Baumgartner Lexicon</i> (Koehler, L. – Baumgartner, W., <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> (přel. M. E. J. Richardson), Leiden: Brill, 2001)
<i>KŠA</i>	<i>Kicur Šulchan aruch</i> (Šelomo Ganzfried, 1804–1886)
<i>KT</i>	<i>Ktav tamim</i> (Moše Taku /z Tachova/, zem. 1290)
<i>LJ</i>	<i>Leket jošer</i>
<i>Maharik</i>	<i>Šeelot u-tešuvot Maharik</i> (Josef Colon ben Šelomo Trabotto, asi 1420–1480)
<i>Mas Sof</i>	<i>Masechet sofrim</i> (8.–9. století?)
<i>MGE</i>	<i>Midraš gan Eden</i>
<i>Minh</i>	<i>Sefer Maharil minhagim</i> (15. století)
<i>MŠ</i>	<i>Mapat ha-šulchan</i> (Moše Isserles, 16. století, jednotlivé části viz EH, CHM, JD a OCH)
<i>MN</i>	<i>More nevuchim</i> (Průvodce tápajících; Moše ben Maimon /Maimonides/, zem. 1204)
<i>MPR</i>	<i>Mišna im peruš Rambam</i> (Komentář Moše ben Maimona k <i>Mišně</i> )
<i>MT</i>	<i>Mišne Tora</i> (Moše ben Maimon /Maimonides/, dok. 1180)
<i>NO</i>	<i>Netivot Olam</i> (Jehuda Loew, zem. 1609)
<i>NuR</i>	<i>Numeri raba</i> (9. a 11. století)

OCH	Orach chajim (jedna ze čtyř částí <i>Arbaa turim</i> , <i>Bejt Josef</i> , <i>Šulchan aruchu</i> a <i>Mapat ha-Šulchan</i> )
OZ	<i>Or zarua</i> (Jicchak ben Moše z Vídně, asi 1200–1270)
PA	<i>Pirkej avot</i> (3. století)
PDRE	<i>Pirkej de-rabi Eliezer</i> (8. století)
PRK	<i>Pesikta de-rav Kahana</i> (5. století)
Raši	<i>Komentář k Tóře</i> (Šelomo ben Jicchak, zvaný Raši, 1040–1105)
SCH	<i>Sefer chasidim</i> (poč. 13. století, ed. Parma)
Sibuv	<i>Sibuv ha-rav rabi Petachja me-Regensburg</i> (konec 12. století)
Sif	<i>Sifra</i> (3. století)
SifNu	<i>Sifrej Numeri</i> (3. století)
SifDt	<i>Sifrej Deuteronomium</i> (3. století).
ŠA	<i>Šulchan aruch</i> (Josef Karo, 16. století, jednotlivé části viz EH, CHM, JD a OCH)
ŠirR	<i>Midraš Šir ha-širim raba</i> (pol. 6. století)
ŠL	<i>Šibolej ha-leket</i> (13. století)
ŠLU	<i>Šne luchot ha-brit</i> (Ješaja Horowitz, asi 1565–1630)
TanchV	<i>Midraš Tanchuma</i> (ed. Varšava)
Tos	<i>Tosafot</i> , následuje zkratka traktátu, číslo folia a strana <i>Babylónského talmudu</i>
TJT	<i>Tosafot Jom Tov</i> (Jom Tov Lipmann Heller, 16.–17. století)
Tur	<i>Arbaa turim</i> (Jaakov ben Ašer zvaný Baal ha-Turim, asi 1270 – asi 1340, jednotlivé části viz EH, CHM, JD a OCH)
Vitry	<i>Machzor Vitry</i> (dok. 1208)